OLZ

XLI / 8/9 AUGUST/SEPTEMBER 1938

Das chinesische Geistesleben im 16. Jahrhundert und die Anfänge der Jesuiten-Mission.

Von O. Franke.

Matteo Ricci[1]), der berühmte italienische Gelehrte aus der Gesellschaft Jesu und wohl der größte aller christlichen Missionare, die je in China gewirkt haben, ist seit langem der Gegenstand einer umfangreichen Literatur in den verschiedensten Sprachen geworden. Eine Zusammenstellung mehrerer Arbeiten über sein Leben und seine Werke hat Laufer im Jahre 1910 in den Mitteilungen des Sem. f. or. Spr. (Jahrg. XIII S. 104f.) gegeben. Dabei sollte aber nicht die warmherzige Würdigung übergangen werden, die Richthofen in seinem großen Werke (China I, 654—656) ihm als Gelehrten wie als Missionar hat zuteil werden lassen[2]).

Auch die zeitgenössischen Chinesen haben seine Persönlichkeit für bedeutend genug erachtet, um sein Auftreten verhältnismäßig ausführlich in den amtlichen Annalen der Ming-Dynastie (*Ming schi* Kap. 326 fol. 170ff.) zu verzeichnen. Der Abschnitt ist zum Teil von Bretschneider (Mediaeval Researches II, 324ff.) ins Englische übersetzt. Aber während in dieser Darstellung die Verständnislosigkeit des konfuzianischen Verfassers stellenweise die Farben fälscht, hat Riccis Ordensbruder Aleni dem großen Manne ein würdigeres Denkmal in chinesischer Sprache gesetzt. Es führt den Titel *Li Ma-tou hing schi* 利瑪竇行實 „das Leben Matteo Riccis" (Li Ma-tou ist der chinesische Name Riccis), oder auch *Ta si Li sienschêng hing tsi* 大西利先生行跡 „das Leben Riccis aus Europa" (s. Pfister, Notices Biographiques I, 133 Nr. 10) und ist 1620 in Peking erschienen. Eine neue Ausgabe ist 1919 ebenda gedruckt worden und mit einem Nachwort des bekannten Historikers Tsch'ên Yuan 陳垣 versehen. Ein bloßer Nachdruck von Alenis Werk scheint das von Tschang Wei-tsch'u 張維樞, *Ta si Li Si-t'ai tsĕ tschuan* 大西利西泰子傳 „Biographie des Meisters Li Si-t'ai" (Si-t'ai ist ein Beiname Riccis), zu sein, das um 1640 erschienen sein muß (s. Pelliot in T'oung Pao 1921 S. 37). Aber trotz dieses starken Interesses in West und Ost blieb doch, wie Laufer mit Recht bemerkt, eine kritische Biographie, die des Mannes und der Größe seines Werkes würdig ist, noch zu schaffen. Ein Denkmal, wie es 1933 Alfons Väth, S. J, einem anderen großen Bahnbrecher in China, dem deutschen Jesuiten Adam Schall, errichtet hat (s. OLZ 1934 Sp. 572ff.), gab es für Ricci noch nicht.

Henri Bernard hat es unternommen, diesem Mangel abzuhelfen. Das Material für eine eingehendere Lebensbeschreibung Riccis lag bereit, seit dessen Berichte, Briefe u. a. in dem großen zweibändigen Werke von Tacchi Venturi S.J., Opere storiche del P. Matteo Ricci seit 1911 (Bd. 1 Commentari della Cina) und 1913 (Bd. 2 Le Lettere della Cina) vorlagen. Diese Sammlung war die notwendige Ergänzung zu dem alten Werke von Nicolas Trigault S.J., De Christiana Expeditione apud Sinas suscepta a Societate Jesu ex P. M. Ricci commentariis libri V, das zuerst 1615 in Augsburg erschien, mehrere Auflagen erlebte und in alle wichtigeren Sprachen Europas übersetzt wurde. Schon Richthofen (a. a. O. S. 656) nannte es „das erste auf gründlichen Studien und Erfahrungen beruhende Buch über China, welches wir besitzen". Im Jahre 1616 erschien in Lyon eine französische Ausgabe von Le Sr. D. F. de Riquebourg-Trigault mit dem ausführlicheren Titel «Histoire de l'expedition chrestienne av royavme de la Chine Entreprinse par les P. P. de la Compagnie de Jesvs. Conprinse en cinq livres. Esquels est traicté fort exactement et fidelement les mœurs, Loix est coustumes du pays, et des commencements tres-difficiles d l'Eglise naissante en ce Royaume. Tirée des commentaires du P. Matthieu Riccius par le P. Nicolas Trigault de la mesme compagnie.» Aus diesen beiden Quellen, Tacchi Venturi und Riquebourg-Trigault, ist B.s Darstellung im wesentlichen gespeist, die übrige benutzte Literatur fällt demgegenüber nicht ins Gewicht. B. hat sich schon in seinen früheren Arbeiten hauptsächlich mit den Anfängen der katholischen Mission in Ostasien, vornehmlich in China, mit dem chinesischen Geistesleben der

1) **Bernard**, Henri: **Le Père Matthieu Ricci et la Société Chinoise de son temps (1552–1610).** Bd. I (XVI, 392 S.); Bd. II (384 S.). Tientsin: Procure de la Mission de Sienhsien 1937. gr. 8° = Hautes Études de Tientsin, Série culturelle. Zus. 120 Fr. od. RM 12 —.

2) Richthofen irrt sich allerdings hinsichtlich des Lebensalters Riccis: er war nicht 80 Jahre alt, sondern 57½, als er starb.

ausgehenden Ming-Zeit und mit den damals führenden Männern der Jesuitenmission, besonders Ricci, beschäftigt; er war also der Berufene, die fehlende „kritische Biographie" zu schaffen, und dies war auch nach seinen eigenen Ausführungen im Vorwort sein Ziel. Ohne Einschränkung wird man anerkennen müssen, daß das Ziel erreicht ist. In der Tat sind die Berichte und Briefe Riccis auch so überreich an wichtigem und reizvollem Stoff, daß selbst ein weniger zuständiger Bearbeiter kaum hätte verfehlen können, eine fesselnde Darstellung daraus zu formen. B. hat aber, und zwar mit gutem Recht, seine Aufgabe bedeutend erweitert, indem er zugleich mit Riccis Persönlichkeit und seinem Wirken auch die geistige Welt schildert, in die dieser sich in China hineingestellt sah. Nur so, inmitten dieser Umgebung, konnte die geistige und seelische Größe des Mannes voll erfaßt werden. In Ricci und der „chinesischen Gesellschaft seiner Zeit" standen sich zum ersten Male Europa und der Ferne Osten gegenüber, plötzlich, unvermittelt. Betroffen, staunend, zweifelnd, ohne Verständnis schauten sie einander ins Auge, bis beide sich zu ergründen begannen und in achtungsvollem Betrachten zu verstehen bemühten. Das ist der gewaltige Inhalt, der Riccis Leben füllt und den auch B. seinen Lesern nahezubringen sucht. Und dieser Inhalt mit der ganzen Wucht seiner weltgeschichtlichen Bedeutung ist es auch, der den Leser durch die beiden Bände hindurch in seinem Banne hält.

Unter der „chinesischen Gesellschaft" versteht B. mit einem Worte das Literaten- und Beamtentum, „jene Gesellschaft, zu der man nur durch den Spalt der staatlichen Prüfungen Zugang erhält; sie macht die Mode und die allgemeine Meinung, von ihrem Entgegenkommen, mehr noch als von dem kaiserlichen Wohlwollen, hängt die Aufenthaltsmöglichkeit der Missionare in China ab" (II, 146f.). Man weiß, mit welcher Brutalität diese „Gesellschaft", vor allem in ihren unteren Schichten, in den Kreisen der *su tsĕ* 俗子, der „Alltagsliteraten", zu denen sich viele gesellten, die ihrer Ausbildung nach nicht dazu gehörten, ihre Vorrechte und ihren Einfluß im Staate geltend machten, namentlich wenn es sich um den Widerstand gegen Landfremde handelte, die ihrer Ansicht nach nur Barbaren sein konnten. Und da diese durch Unwissenheit und Hochmut in gleichem Maße ausgezeichnete Literatenschicht nach oben keine Grenze hatte und sich bis in das höchste Beamtentum hinein erstreckte, so war sie jederzeit in der Lage, sich wenigstens Teile des Staatsapparats dienstbar zu machen, um ihren Willen durchzusetzen. Seinen einzige Gegenspieler fand das Literatentum zur Ming Zeit in den Eunuchen des Palastes, die noc unwissender, noch brutaler waren, außerde an Korruption ihre Widersacher bei weite übertrafen und die Machtstellung der hoff nungslos in ihre Netze verstrickten Monarche stets zu ihrer Verfügung hatten. Das gemein Volk aber stand rechtlos und verängstigt bei seite, stets bedacht, den erpresserischen Hände keinen Anlaß zum Zugriff zu bieten, aber nu allzusehr geneigt, den Belehrungen der „Ge sellschaft" zu glauben und ihren Wünsche gemäß zu handeln.

In diese Umwelt sahen sich die erste Jesuitenmissionare im 16. Jahrhundert ge stellt, als sie von Indien auszogen, um das Wer zu unternehmen, das der heilige Franz Xavie nicht hatte beginnen können: die Christiani sierung des geheimnisvollen China, von der man damals in Europa noch nicht einma wußte, ob es dasselbe Land sei wie Kathay, vo dem Marco Polo berichtet hatte. Es war nich zu verwundern, daß die Missionare, als sie noc vor Riccis Ankunft in dem portugiesische Macao saßen und kaum den Boden des eigent lichen China betreten hatten, den Mut ver loren. „Es ist leichter, einen Äthiopier weiß z waschen", schrieb man damals von Macao „als dieses Land christlich zu machen." Ers von dem Eintreffen Riccis in Macao 1582 ab das von dem „Visitator" Valignani auf Er suchen Ruggieris, der sich allein in Macao be fand, angeordnet war, begann eine wirklich Missionsarbeit. In Tschao-k'ing 肇慶 (i Kuang-tung, von B. mit dem unmöglichen „Shiuhing" bezeichnet) wurde 1583 die erst Station eingerichtet. Vergegenwärtigt ma sich die vorhin angedeuteten Zustände in China des 16. und 17. Jahrhunderts und be denkt man dann, daß Ricci es vermocht hat nacheinander weitere Missionstationen i Schao-tschou 韶州 (Kuang-tung), Nan-tsch'an 南昌 (Kiang-si) und Nanking zu gründen (di letzteren beiden Städte waren Hochburgen de Literatentums), schließlich i. J. 1601 in Pekin Fuß zu fassen, dort als Pensionär des Kaiser Schên tsung zu leben, zu einem Mittelpunkt der ganzen gelehrten Welt zu werden, mi einem Namen, der nicht bloß im ganzen Reiche sondern sogar von den Muhamedanern i Mittelasien mit hoher Achtung genannt wurde mehrere der gelehrtesten Konfuzianer un höchsten Beamten zu seinem Glauben zu be kehren und schließlich bei seinem Tode 161 einen eigenen Friedhof für die Mission über wiesen zu erhalten: dann kann man nur mi ehrfürchtigem Staunen ermessen, welche ge

altigen Mittel des Geistes und der Persönlichkeit diesem Manne zu Gebote gestanden haben müssen, um dies vollbringen zu können. Es ist selbstverständlich, daß die Hindernisse bei der Zurücklegung dieses Weges ungeheure waren und dementsprechend die Kämpfe, um sie zu überwinden. In der Tat sind Ricci Gegnerschaften seines Wirkens auf allen Seiten erstanden: bei dem Beamten- und Literatentum wegen der Irrlehren eines fremden Barbaren, bei den Vertretern des Buddhismus und Taoismus wegen seiner Bekämpfung ihres Bilder- und Zauberdienstes, bei den Volksmassen, weil sie unter dem Einfluß der „Gesellschaft" standen, dann aber auch bei anderen christlichen Orden und Missionsgruppen, namentlich den Portugiesen abgeneigter Nationen, ja nicht zum wenigsten sogar innerhalb seines eigenen Ordens wegen grundsätzlicher Ablehnung seiner Missionsmethode, stellenweise auch wegen häuslicher Mißgunst und Verkleinerungssucht, von den Unbilden des Klimas und der ungewohnten Lebensweise, sowie von den seelischen Qualen der Einsamkeit und der Mißerfolge ganz zu schweigen.

Alles dies, in breiter Ausführung, bildet den Inhalt von B.s Werk. Der Verfasser hat es in vier Teile mit einer Einleitung und einem Schluß geteilt und diese Teile durch einen (oft unterbrochenen) chronologischen Faden sehr locker verbunden. Jeder Teil besteht aus einer Einleitung von 4 Seiten und acht Kapiteln von je etwa 23½ Seiten. Der Verf. hat seinen Stoff also mit großer Symmetrie geordnet. Die Überschriften der vier Teile lassen den chronologischen Faden nur sehr undeutlich erkennen: I. Am Rande der chinesischen Gesellschaft, II. Der Literat vom großen Westen (Si-t'ai, s. oben), III. Klient des Kaisers Wanli (Schên sung), IV. Der Doktor Li Matou (s. oben), Schluß: Die geschichtliche Bedeutung des Paters Ricci. Von dem Lebens- und Werdegange des Helden, der sich durch die 34 Kapitel hindurchzieht, beginnend mit der Geburt am 6. Oktober 1552 und frühen Jugend in Macerata und endigend mit dem Tode am 11. Mai 1610 in Peking, zweigen zahllose Seitenwege ab in die Gebiete der „Gesellschaft", d. h. in das politische, geistige, religiöse und wirtschaftliche Leben der führenden Schichten, verbunden mit weiten Ausblicken in die Geschichte des Landes, der Mission und des Wirkens der christlichen Lehre auf die chinesische Umwelt in Gegenwart und Zukunft. Riccis Schrifttum selbst ist für alle diese Dinge von einer unerschöpflichen Ergiebigkeit, und man staunt immer wieder über den Scharfblick und die tiefe Einsicht, mit denen dieser Mann, der das Land ohne die geringste Kenntnis seiner Sprache betrat und dem China genau so fremd und verschlossen war wie jedem anderen Abendländer, nach wenigen Jahren das Wesen und die Abgründigkeit der chinesischen Seele erkannte. Mit dem sicheren Gefühl edelster Menschlichkeit und unendlicher Herzensgüte sah er das Gute in der Überlieferung und das Schlimme in der Entwicklung. Dabei kamen ihm eine umfassende Gelehrsamkeit, ein reiches Wissen in der antiken Philosophie wie in der Geographie, Mathematik und Technik, und eine kluge Anpassungsfähigkeit, die ihm die Erziehung seines Ordens mitgegeben haben mochte, überall wirksam zu Hilfe. Mit vollendetem Takt, ruhiger Sicherheit, unerschrockenem Mute (oftmals hat er die gefährlichsten und verzweifeltsten Lagen meistern müssen) und immer gleichbleibender Freundlichkeit trat er Freunden und Gegnern gegenüber, gewann er die verstärkte Zuneigung jener und wenigstens die Achtung dieser.

Riccis Wirken fiel gerade in eine höchst bedeutungsvolle Periode der chinesischen Geistesgeschichte. In der zweiten Hälfte des 16. und im Anfang des 17. Jahrhunderts befand sich der Konfuzianismus in einer tiefgreifenden Krisis, einer Krisis, die hätte zum Verhängnis werden können, wenn nicht die Ming-Dynastie gestürzt worden wäre und die Mandschus die Herrschaft angetreten hätten. Das von Tschu Hi begründete „neukonfuzianische" Dogma mit seiner willkürlichen Auslegung der kanonischen Schriften, namentlich des *Ta hüo* und *Tschung-yung*, war weit davon entfernt, Gemeingut der „Gesellschaft" zu sein. Die idealistische Philosophie Wang Yang-mings — und so muß man sie schon nennen im Gegensatz zu Tschu His Materialismus — hatte von einem großen Teile der denkenden Geister Chinas Besitz ergriffen, und nach seinem Tode vollends war sie von seinen Schülern und Anhängern in einer Richtung weiterentwickelt worden, die er selbst nicht mehr gebilligt hätte und die schließlich in einen Radikalismus ausmündete, der auch vor der geheiligten Person Mêng tsĕs, ja sogar stellenweise vor der des Konfuzius nicht mehr Halt machte und der Orthodoxie vorwarf, daß ihr Lehrsystem mit Konfuzius überhaupt nichts mehr gemein habe. Diese neue Richtung bekannte offen ihre starke Hinneigung zum Buddhismus und hatte auch die Grundbegriffe des alten Taoismus aufgenommen, ja sie war sogar bereit, eine völlige Verschmelzung mit dem Buddhismus vorzunehmen. Sie fand ihre Organisation in zwei großen Schulen, der Auslegungschule (*kiang hüo* 講學) und der Meditationschule (*tsch'an hüo* 禪學, in Anlehnung

an die buddhistische *dhyāna*-Schule), und die Anhängerschaft beider erstreckte sich durch weite Kreise der Literaten und des gesamten Beamtentums bis in die höchsten Spitzen. Die staatliche Orthodoxie wütete mit Feuer und Schwert gegen diese Ketzerei, konnte aber unter der verfallenden Ming-Dynastie wenig gegen sie ausrichten. Daß Ricci von diesen Kämpfen wußte, läßt sich aus seinen Berichten entnehmen, ebenso aber läßt sich daraus entnehmen, daß er sie nicht im richtigen Lichte sah und auch nicht sehen konnte. Durch ihre Verbindung mit dem Buddhismus und Taoismus hatte sich die neue Richtung in seinen Augen das Urteil gesprochen: beides war für ihn lediglich „idolâtrie", Götzendienst, und diesem verweigerte er jedes, auch das geringste, Zugeständnis. Hätte man damals in Europa etwas mehr vom Buddhismus gewußt, so würde Ricci erkannt haben, daß nicht „idolâtrie" die Literaten beeinflußte, sondern indische Mystik und die Philosophie des Vedānta, die bekanntlich auch große europäische Philosophen des 19. Jahrhunderts begeistert hat. Sie gab ihnen das, was der Konfuzianismus ihnen nicht geben wollte und nicht geben konnte, die Befriedigung des metaphysischen Bedürfnisses. „Wenn es auch zutrifft", schreibt Ricci in seinem großen Bericht vom 15. Februar 1609 (Bernard II, 330f.), „daß die Sekte der Literaten übernatürlichen Dingen nicht nachsinnt, so ist sie doch fast ganz mit uns in Übereinstimmung hinsichtlich der Morallehre." Dann aber fügt er hinzu, daß er „sich zwar der Literaten bediene, um die anderen Sekten zu widerlegen", aber „ich entsage damit nicht der Möglichkeit, einige Ansichten von Literaten dieser Zeit anzugreifen, die sich den alten Kommentaren (von Tschu Hi und den Philosophen der Sung-Zeit) nicht anschließen wollen." Das zeigt, wie hier unzureichende Kenntnis den Ausblick versperren mußte. Nicht anders war es mit dem Taoismus. Ricci sah darin nur die entartete Magie, Zauberei und Hexenkunst der späteren Zeit, die natürlich von den Literaten ebenso verachtet wurden wie von ihm; daß er von der tiefen Mystik Lao tsĕs oder dem geistvollen Skeptizismus Tschuang tsĕs etwas gewußt habe, wird nirgends ersichtlich. B. (I, 323) sagt mit Recht, daß sich „für ihn alles zusammenfaßte in dem Namen Konfuzius". Aus seinen Berichten geht hervor, daß er i. J. 1599 in Nanking mit Li Tschi 李贄 („Liciou" bei Ricci ist Li Tschê-wu 李卓吾, der Beiname Li Tschis) zusammentraf, wohl dem radikalsten, aber auch volkstümlichsten Vertreter jener häretischen Schulen, der ein erbitterter Gegner der Orthodoxie und selbst Buddhist geworden war[1]). Ricci hat mit ihm wie mit seinem Freunde Tsiao Hung 焦竑, der der gleichen Richtung angehörte, ausführliche Gespräche über Religion geführt, die anscheinend zur beiderseitigen Zufriedenheit ausfielen. Ricci spricht in ehrenden Ausdrücken von beiden Häretikern (B. I, 316f.), und zweifellos hätte ihn deren Suchen nach Wahrheit fesseln müssen, wenn er ihnen wirklich nähergetreten wäre. Aber er hielt sich, wie aus zahlreichen Angaben von ihm hervorgeht, im wesentlichen an die Orthodoxie, d. h. an die Auffassungen der Sung-Kommentare, genau wie es die Jesuiten nach ihm im 18. und 19. Jahrhundert getan haben. Ich glaube deshalb, daß B. die Dinge nicht ganz richtig sieht, wenn er sagt (I, 190): „Zu dem Zeitpunkt, als Ricci sein Studium betrieb, lastete der Einfluß Tschu His mit erdrückendem Gewicht auf allen Auslegungen der klassischen Bücher, und sogar selbständige Philosophen wie Wang Yang-ming waren nur ganz unvollkommen imstande, sich von der Tyrannei dieser im tiefsten Grunde materialistischen Theorien zu befreien. Infolge seiner gesamten Denkgewohnheiten wie der Art, an die er die Kommentare ablehnte, um den Text selbst ohne Vermittlung vorzunehmen, kam er in die Lage, eine neue fruchtbare Bewegung anzubahnen, deren Wirkungen noch nicht bis zum Kern des chinesischen Denkens selbst dargestellt worden sind." Mir scheint, daß man den großen Einfluß Riccis auf die künftige chinesische Renaissance auf anderen Wegen suchen muß. Ein unmittelbarer Nachweis seiner Auffassungen von den kanonischen Schriften wird sich allerdings nicht mehr führen lassen, da seine Übersetzung der „vier Bücher" mit Erklärungen („Tetrabiblion Sinense de moribus") leider verloren ist.

Hätte Ricci sich den heterodoxen Schulen angeschlossen, so würde er vermutlich weit mehr Hörer und Anhänger gefunden haben als es bei seiner Methode der Fall war. Aber es war ein Glück für ihn und seine Mission, daß unzulängliches Wissen um die Geisteskämpfe des 16. Jahrhunderts — auch uns beginnt sich dieses Wissen erst jetzt zu erschließen — ihn verhinderte, eine solche Wahl zu treffen. Bei der ersten Gelegenheit würde der orthodoxe Teil der „Gesellschaft", um deren Wohlwollen oder wenigstens Duldung er ständig ringen mußte, seinem und seiner Ordensbrüder Wirken ein Ende gemacht haben, und selbst wenn dies nicht der Fall gewesen wäre, so würde die Mission nach dem Beginn der Mandschu-Herrschaft

1) Ich muß hier auf meine eben erschienene Abhandlung: Li Tschi, Ein Beitrag zur Geschichte der chinesischen Geisteskämpfe im 16. Jahrh. verweisen.

as Schicksal der heterodoxen Schulen haben eilen müssen: sie wäre ebenso wie diese mit tumpf und Stiel ausgerottet worden, und für ie großartige Entfaltung der Gesellschaft Jesu nd der anderen Orden im 18. Jahrhundert ätte keine Möglichkeit bestanden. Die Geschichte der christlichen Mission in China würde ine wesentlich andere Gestalt angenommen aben. Gewiß hat die undankbare und in rem Hochmut verstockte Orthodoxie am nde des 18. Jahrhunderts trotz allem der Mision zeitweilig ein gewaltsames Ende bereitet, ber hier trug die Hauptschuld die eigene Torheit und Einsichtslosigkeit der Missionare und rer Leitung in Rom. Das Christentum aber ar inzwischen so festgewurzelt, daß es sich im 9. Jahrhundert sogleich wieder erheben konnte, als seine Duldung — nicht zu seinem uhme — von den fremden Mächten erzwungen wurde. Die eigenen beispiellosen Erfolge iccis und die Ereignisse der späteren Zeit aben bewiesen, daß seine Methode die allein ichtige, ja die allein mögliche war.

Und doch ist diese Methode von Berufenen nd viel mehr noch von Unberufenen bekämpft nd verspottet worden, nicht zum wenigsten on seinen eigenen Ordensbrüdern, und unter iesen besonders von denen, die nie in China aren. Ricci ging von der, wie wir heute issen, durchaus richtigen Erkenntnis aus, daß ine Christianisierung Chinas nur von oben ach unten, nicht von unten nach oben erfolgen önne, d. h. daß sie nicht bei den Massen, sondern bei den gebildetsten und darum einflußeichsten Schichten, am besten beim Kaiser elbst und seiner Umgebung zu beginnen habe. a das letztere nicht möglich sei, müsse man lles aufbieten, um das Beamten- und Litetatentum zu gewinnen. Schon der kluge Vagnani hatte um 1579 in seinen Instruktionen n Macao erklärt, daß in China „die Türen für lle göttlichen Dinge" und für alles Fremde berhaupt so fest verschlossen seien, daß man einen Weg sähe, um hinein zu gelangen, und da außerdem die unteren die oberen Beamten nd diese wieder den königlichen Staatsrat im öchsten Maße respektierten und fürchteten, so cheine es, daß, wenn man nicht das Wasser an er Quelle beim Könige schöpfe, diese Türen ich niemals dem heiligen Evangelium öffnen ürden" (B. I, 74). Ruggieri hatte in Kanton ersucht, in Beamtenkreisen Eingang zu finden nd war als ein Kuriosum nicht unfreundlich ufgenommen worden, verzweifelte aber an edem Erfolge. Erst Ricci gelang es mit Hilfe iner viel bestaunten Uhr mit Schlagwerk, in 'schao-k'ing Wohnung nehmen zu dürfen. Ricci war nicht bloß Theologe, sondern auch Mathematiker und außerdem hatte er sich in Goa während seiner Mußezeit in der Uhrmacherei, Mechanik und Druckerei ausbilden lassen. Mit diesen Fertigkeiten und europäischen Erzeugnissen wie Uhren, Prismen, Weltkarten u. ä., die von den Chinesen besonders begehrt waren, verstand er es auch in der Folgezeit, manche verschlossene Tür in der Beamten- und Gelehrtenwelt zu öffnen. Ausgezeichnete Sprachkenntnisse und Gewandtheit in der Unterhaltung führten dann auf andere Gebiete und so entwickelten sich zahllose und fruchtbringende Beziehungen zu einflußreichen Persönlichkeiten, oft enge Freundschaften, die für die Mission von größter Bedeutung wurden. Ricci verzichtete gern darauf, Massenbekehrungen vorzunehmen, wie viele es erwarteten, er hielt dies nicht einmal für wünschenswert, denn bei dem starken Mißtrauen und der ständigen Furcht vor geheimen Umtrieben, die er überall bei der Regierung beobachten konnte, schreibt er in einem Briefe vom 15. August 1599, „würde es die verdächtigste Taktik sein, die wir in China befolgen könnten, wollten wir eine große Zahl von Christen um uns scharen." „Augenblicklich sind wir nicht in China, um zu ernten oder auch nur um zu säen, sondern lediglich um die dichten Wälder zu roden und mit den wilden Tieren und giftigen Schlangen zu kämpfen, die dort hausen" (I, 357f.). Erst mußte der Boden gelockert werden, ehe man die Saat ausstreuen konnte, und diese Auflockerung konnte erfolgen, indem man mit Künsten und Wissenschaften den führenden Persönlichkeiten menschlich nähertrat und sie so aufnahmefähig für die Lehren des Christentums machte. Die Bekehrung eines Präfekten in der Provinz kann seinen ganzen Bezirk dafür reif machen, meinte Ricci, und „wenn wir die (kaiserliche) Genehmigung erhielten, das heilige Evangelium frei in diesem Lande zu predigen, würden sich in kurzer Zeit Millionen von Seelen bekehren" (I, 280). In wachsendem Vertrauen auf die Erfolge dieser seiner Methode verlangte er immer von neuem, am dringendsten im Mai 1605, die Entsendung eines geschulten Astronomen und eines oder mehrerer Mathematiker. Man weiß, von welcher Bedeutung die Erfüllung dieses Wunsches im 17. Jahrhundert geworden ist: die Namen Schall und Verbiest bezeichnen den Höhepunkt in der Geschichte der Jesuitenmission.

Neidische Gegner und doktrinäre Besserwisser, ganz besonders unter den Jesuiten selbst, sind nicht müde geworden, Riccis Methode als schwächlich und halbchristlich herabzusetzen oder als wirkungslos und phantastisch

zu verspotten. Longobardi, sein späterer Nachfolger, der 1597 in Macao eintraf, hielt sich nach kaum einjährigem Aufenthalte in Schao-tschou für berufen, über Riccis Methode ein höchst absprechendes Urteil zu fällen: statt mit Prismen und ähnlichen Dingen, solle man die Chinesen mit Büchern und heiligen Bildern an sich ziehen und ihnen „unmittelbar die Belehrungen darlegen, die wir ihnen übermitteln wollen" (II, 55). Longobardi hat üble Erfahrungen mit seiner „direkten" Methode gemacht, ist aber niemals ein vorbehaltloser Mitarbeiter seines Vorgängers geworden. Er war es auch, der den unseligen Ritenstreit hervorrief, den katastrophalsten Schlag für die ganze Mission. Ricci hätte nicht Mensch sein müssen, wenn diese verständnislose Kritik in der Heimat wie in China nicht Gefühle der Bitterkeit in ihm hervorgerufen hätte. Wiederholt äußerte er zu seinen Ordensbrüdern vor seinem Tode die Worte: „Wenn ich erwäge, durch welches Mittel ich den christlichen Glauben unter den Chinesen am besten fördern könnte, so sehe ich nichts Besseres als meinen Tod" (II, 358 u. 373). B. bemüht sich vergeblich, den Worten einen prophetischen Sinn unterzulegen, sie waren nichts anderes als der Ausdruck einer nur zu berechtigten Bitterkeit und Enttäuschung. Auch die Sorge um die Zukunft der Mission drückte ihn schwer, wenn er sie auch in seinen Briefen mit demütiger Gottergebenheit umhüllte (I, 286ff.). Die späteren Ereignisse haben gezeigt, daß diese Sorge ebenso begründet war wie seine Methode, ihr zu begegnen.

Wir haben aus dem reichen Inhalt von B.s Werk nur einiges weniges, allerdings das wichtigste herausgehoben und zur Erörterung gestellt, es ließen sich noch sehr viele andere Fragen behandeln, die dort mehr oder weniger ausführlich aufgeworfen werden. Man möchte sogar manchmal der Meinung zuneigen, als sei des Guten zuweilen zu viel geschehen. In großer Ausführlichkeit werden Dinge erörtert, die kaum noch zum Thema gehören, und unbeschadet des Ganzen hätten fortbleiben können. Eine etwas straffere Zügelführung wäre hier nützlich gewesen. So ist das Werk stellenweise etwas in die Breite gegangen und leidet an Wiederholungen und überflüssigen Zutaten. Die vielen Wunder- und Bekehrungschriften passen nicht recht in den wissenschaftlichen Rahmen, und die Angabe, wie viele Hemden und Taschentücher der junge Ricci bei seinem Eintritt in das Kloster hatte, scheint nicht eben wesentlich. Manche umständliche Auseinandersetzung über chinesische Dinge, auch solche der Neuzeit, sagt nur längst Bekanntes. Anderes fordert zum Widerspruch heraus, dazu gehört die sehr fragwürdige Bemerkung übe Luther (II, 126). Nicht verschwiegen werde darf auch eine gewisse Nachlässigkeit in de Schreibung chinesischer Namen, die in einer weniger bedeutsamen Werke unbeachtet ble ben könnte. Wer soll in „Shiuhing" den Na men Tschao-k'ing erkennen? Die Stadt hie zu Riccis Zeiten Tschao-k'ing, er selbst nenn sie auch Sciaochin (I, 105). Shiuhing soll ver mutlich Schi-hing, in französischer Umschrif Cheu-hing, sein, aber diese Stadt liegt ungefäh 350 km nordöstlich von Tschao-k'ing, an de Grenze von Kiang-si. Die amtliche Bezeich nung für den Bezirk von Tschao-k'ing ist heut Kao-yao hien 高要. An einer anderen Stel (I, 144) liest man: „Shiuchow (autrefo Shaochow)." Gemeint ist die Stadt, die z Riccis Zeit Schao-tschou hieß und unwe westlich von Schi-hing liegt. Sie hatte auch vo der Yuan-Zeit vorübergehend den Namen Sch hing, heute heißt sie amtlich K'ü-kiang 曲江 ebenfalls ein alter Name. Ein „Shiuchow" gib es nicht. Auf S. 167 ist auch richtig Shaocho (in englischer Umschreibung!) dafür geschrie ben. Man darf auch nicht einmal tchan (französisch) und einmal chang (englisch nicht einmal chan (franz.) und einmal sha (engl.), nicht einmal sou (franz.) und einma soo (engl.), nicht einmal tong und einmal tun oder toung usw. schreiben. Nicht wenige chine sische Zeichen sind falsch geschrieben. Warur heißt es beharrlich évènement? Die Druck fehler übersteigen den Durchschnitt.

Aber wir wollen mit dem Verfasser nich rechten; es handelt sich um Schönheitsfehle indessen in einem Werke, auf das so viel Flei und liebevolle Hingabe verwandt sind, hätt man sie besonders gern vermieden gesehe und ein Sprachkundiger hätte sie leicht be seitigen können.

Die Lektüre des Ganzen hält uns, wie i Eingang bemerkt wurde, trotz allem von An fang bis zum Ende in ihrem Bann, wer sich ih hingibt, kommt so leicht nicht davon los. E ist schließlich die Gestalt dieses wahrha großen Menschen, die uns emporzieht, und auc wer seinen Wegen in der christlichen Heilsleh nicht zu folgen vermag, wird doch ein tiefe Gefühl von Ehrfurcht davontragen ob so vie Größe und so viel Demut. Wir haben nun i den Werken von Väth und von Bernard wür dige Denkmäler für zwei der Großen von de früheren Jesuitenmission, Schall und Ricc möchten allmählich auch die anderen Träge ihres Ruhmes, besonders Trigault, Verbiest un Gerbillon, die ihrigen erhalten.

Šeqel, Mine und Talent in Nuzi.

Von Leo Oppenheim

F. Thureau-Dangin hat in „Syria" XV, S. 137ff. („Un comptoir de laine pourpre à Ugarit d'après une tablette de Ras-Shamra") einen Text veröffentlicht, der uns zeigt, daß das Talent in Ras-Šamra in 3000 Šeqel, d. h. in 30 Minen zu hundert Šeqel zerfiel. Das gleiche Teilungssystem kannte, nach Ausweis der bekannten Stelle Exodus 38, 25, auch die Bibel, wogegen im Wirkungsbereich der sumerisch-akkadischen Kultur 3600 Šeqel, d. h. 60 Minen zu sechzig Šeqel ein Talent ausmachten. Wenn nun die Texte aus Nuzi, die ungefähr aus der gleichen Zeit stammen wie die von Thureau-Dangin edierte Tafel, das Vorkommen einer in hundert Šeqel unterteilten Mine östlich des Tigris, in der Gegend des heutigen Kerkuk, erweisen, so dürfte dieser Umstand über den Kreis der Spezialforschung hinaus Interesse verdienen.

Das dezimale Einteilungssystem der Mine in Nuzi wird durch folgende Textstellen erwiesen: erstens durch Nu 195: 9, 22 und AASOR XVI, Nr. 95, 3, wo von *šu-ši kaspu* bzw. 1 *šu-ši kaspu*, also von „sechzig (Šeqel) Silber" die Rede ist, was nur erklärbar ist, wenn 60 Šeqel eben noch keine Mine ergeben, und zweitens durch Nu 492, 14, wo der Gesamtwert von 5 Šeqel[1] Gold, 1 Talent Kupfer, 1 Prachtgewand und 1 Rind mit 95 Šeqel angegeben wird, durch die Quittierung einer Schuld von 70 Šeqel im Text Nu 539, 1 und durch die Stelle Nu 527, 6, welche die Gewichtsangabe „1 Mine 85 (Šeqel)" enthält. Diese Vorkommen zeigen unabweislich, daß die Mine in Nuzi mehr als sechzig Einheiten umfaßte und daß dort die gleiche Hunderter-Mine in Gebrauch stand, wie in Ras-Šamra und in der Bibel.

Im Gegensatz dazu ist das Verhältnis Mine: Talent in Nuzi dem sumerisch-akkadischen System zugegliedert, da hier höchstwahrscheinlich 60 Minen ein Talent ergaben. Ein Beweis dafür kann nur in negativer Weise erbracht werden: das sind die Stellen HSS V 68, 10 und RA 28, Nr. 1, 17, wo 3 Talent 30 Minen bzw. 2 Talent 30 Minen erwähnt werden, und der Umstand, daß auffallend häufig 30 Minen als Maßangabe genannt werden (vgl. etwa Nu 155, 210, 402, 479, 520, Gadd 32, 44, 52 u. v. a.). Einzig die leider unsichere Stelle Nu 155, 10[1] ergibt die Gleichung: 60 Minen = 1 Talent. Unerklärbar bleibt vorderhand die Angabe: 1 *bilat a-na-ku* 70 „1 Talent Blei 70 (Minen ?)" in Nu 147, 13.

Es gibt aber bestimmte Indizien dafür, daß die babylonische Einteilung der Mine in Nuzi nicht unbekannt war. Das wichtigste Indiz bietet der Text HSS V 52, wo es Zeile 33 heißt: *mu-ul-lu-ú ša* 30 (*SU*) *kaspi* 1 *alpu* 1 *imêru ù* 10 *immerê*^{meš} „Die Strafleistung von 30 (Šeqel) Silber (entspricht): 1 Rind, 1 Esel und 10 Schafen" (ebenso AASOR XVI, Nr. 72, 25ff.). In HSS V 47, 37ff. wird jedoch die doppelte Anzahl Tiere (nämlich: 2 Rinder, 2 Esel und 20 Schafe) mit einer Mine bewertet, was in Anbetracht des Umstandes, daß diese Stellen als offizielle Umrechnungen von stereotypen Naturalstrafleistungen[2] in Silberwährung anzusehen sind, eine Unterteilung der Mine in sechzig Šeqel erweist. Dazu kommt noch, daß die Summe von 50 SU (also = ½ Mine nach dem dezimalen System) in den Zahlenangaben unserer Texte ungleich seltener erwähnt wird als die von 30 SU (also = ½ Mine nach dem sexagesimalen System). Vgl. 50 SU in Nu 86, 7 und 5 Minen 50 SU in HSS IX 103, 12, dagegen 30 SU in Nu 99, 108, 115, 195, 290, HSS V 12 (3 Minen 30 SU), 39, 52, 97, HSS IX 25 (4 Minen 30 SU), 39 (7 Minen 30 SU), 114, 115, TCL IX 46 und AASOR XVI, Nr. 3.

Offenkundig stehen sich hier zwei Einteilungssysteme gegenüber, ein akkadisches, das eine Mine von 60 Šeqel kennt, und ein anderes, das man wohl „ḫurritisch" nennen kann, welches die Mine in 100 Teile zerlegt. Das Nebeneinander der beiden Systeme illustriert aufs neue die tiefgehende Zwiespältigkeit des gesamten Kulturbildes, das uns die Nuzitexte bieten: auf der einen Seite der übermächtige Einfluß der sumerisch-akkadischen Geisteskultur, auf der anderen Seite die immer deutlicher werdenden Manifestationen eines eigenständigen Kulturkreises, dessen Grenzen erst allmählich hervortreten und in unserem Falle lokal bis an das Mittelländische Meer, zeitlich bis ins erste vorchristliche Jahrtausend reichen.

1) Vgl. jetzt E. R. Lacheman „SU = Šiqlu" in JAOS 57, S. 181ff., wo noch die Stelle TCL IX 17, 15 *ù zu-uz ḫurâṣu* (so gegen Gordon in „Analecta Orientalia" XII, S. 182) nachzutragen ist.

1) Nach diesem Text ist der Sprecher zur Zahlung von 48 Schafen an den bekannten Teḫiptilla verurteilt; pro Schaf hat er 30 Minen Kupfer zu zahlen, also insgesamt 1440 Minen. Teḫiptilla kreditiert ihm jedoch die Hälfte (Z. 6ff.: *ù ša* 1 *immeri* 30 MA.NA *erâ* [ ] *ù Te-ḫi-ip-til-la* [ ] 15-*ta-àm ma-ni-i-*[*e*]^{meš} *i-na muḫḫiḫi-ia un-te-eš-ši-*[*ir*]) und er zahlt nur 12 Talent. Im Text steht allerdings 22 (über einer Rasur) und darnach eine Lücke, doch scheint es mir durchaus angängig, einen Winkelhaken zu emendieren, da die Zahlung 720 Minen, also 12 Talent (zu sechzig Minen) ausmachen muß.

2) Vgl. noch HSS V 43, Nu 138 und (im doppelten Ausmaß): Nu 358, 386, 397, HSS IX 141, 142.

Der persische Großkönig Uša.

(Zur Technik der Fälschungen)

Von Friedrich Wilhelm König.

Im Archiv für Orientforschung VIII, 1933, S. 225 veröffentlichte A. H. Sayce einen Keilschrifttext, den er in Ägypten erworben hatte und der angeblich aus den Grabungen von Saqqarah stammt. Der Stein, auf beiden Seiten beschrieben, ist von grüner Farbe, die (altpersische) Schrift eingeschnitten und die Keile mit hellblauer Farbe ausgemalt. Die Inschrift lautet nach Zeichnung von Sayce und in Umschrift:

	Vorderseite	Rückseite
1.		
2.		
3.		
1.	za-r-ka	a-m
2.	ḪŠ | wa	ja-a-n(a)
3.	| u-š(a)	Ḫš Ḫš

Sayce erkannte, daß das erste Wort *[wa]zarka* „groß" sei, und das Königsideogramm.

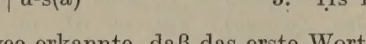
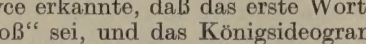
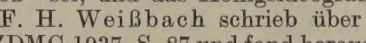
F. H. Weißbach schrieb über den Text in ZDMG 1937, S. 87 und fand heraus, daß man zuerst die Vorderseite von unten nach oben und dann die Rückseite ebenfalls von unten nach oben zu lesen habe; dann lautet der Text:

ʌU-šaʌḪŠ.ʌwa-za-r-ka = Uša, der große König,
ḪŠ. ḪŠ.-ja-a-na-a-m König der Könige.

Weißbach weiß aber mit dem König Uša nichts anzufangen und meint schließlich: „Ich halte ihn für eine Abkürzung von (Dārajawa)uš.

Als ich den Aufsatz Weißbachs las, dachte ich zuerst an den Awestakönig *Kawi Usa*, den jüngeren *Kaikāūs*. Erst als ich den Artikel von Sayce sah, wurde mir die Sache klar; es muß sich um eine Fälschung handeln, die auch Weißbach bereits für möglich hält. Denn der Araber, der die Inschrift verkaufte, sagte, daß er zwei ähnliche Stücke vernichtet habe, und erst beim dritten sei ihm der Gedanke gekommen, es könne sich um eine „antiquity" handeln. Eine solche Einleitung sagt: 90% für Fälschung. Ferner war die Schrift mit hellblauer Farbe beschmiert. Der Text ist irgendwie stumpfsinnig abgeschrieben: die Fälschung ist zweifellos! Wenn nun Weißbach ermittelte, daß der Text nur von unten nach oben zu lesen sei, dann läßt sich auch zeigen, wie der Fälscher gearbeitet hat. Das ist (auch für Käufer von „Antiquities") von Interesse. Ich schicke voraus, daß ich keine Inschrift kenne, die von unten hinauf zu lesen ist. Solche Leseunika entstehen höchstens bei Entzifferungsversuchen, also dann, wenn man sich mit einer noch Unbekannten auseinanderzusetzen hat.

1. Es ist klar, daß eine Legende des Königs Dārejawōš vorliegt[1]), sei es auf einem Siegel, Stempel oder Gewicht. Eine solche lautet:

1.		
1.	a-da-mʌDa-a-re-ja-wa-	Ich Dārejawōš,
2.		
2.	u-šʌḪŠ.ʌwa-za-r-ka	der große König,
3.		
3.	ʌḪŠ.ʌḪŠ.-ja-a-na-a-m	König der König

2. Davon hat der Araber die letzten beiden Zeilen abgeschrieben, denn Zeile 2 entspricht der „Vorderseite", Zeile 3 der „Rückseite". Die Zeile 1 war entweder nicht gut lesbar oder — hat auf anderen „antiquities" Aufnahme gefunden.

3. Wieso kann aber der Fälscher von unten nach oben schreiben? Die Aufklärung ist leicht und lehrreich: 1. weil der Abschreiber kein Wissen hatte, das über seine engere Heimat hinausging, und 2. weil der Kenner des Altpersischen unwillkürlich sein eigenes Wissen dem Fälscher zumutet!

Ein einfacher Araber schreibt und liest von rechts nach links und weiß nicht, daß die Keilschrift von links nach rechts zu lesen und zu schreiben ist. Infolgedessen hat unser Antiquitätenhersteller fein säuberlich die obigen zwei Zeilen von rechts nach links abgeschrieben, teilte wegen „seines" Materials die Originalzeile in drei Zeilen, schrieb aber diese ganz „normal" von oben nach unten:

	Z. 3	Z. 2	Z. 1
„Vorderseite" =	u-š(a)	ḪŠ wa	za-r-k
„Rückseite" =	ḪŠ ḪŠ-.	ja-a-na-	a-m

Das ergibt von links nach rechts gelesen jenen Text, den Weißbach (der ja „wußte", daß die Keilschrift von links nach rechts zu lesen sei) von unten nach oben lesen mußte, um einen Sinn herauszubekommen!

Damit ist also der Großkönig *Uša* aus der Welt geschafft, er hat sich, ganz wie Weißbach vermutete, als die Nominativendung des Großkönigs *Dārejawa-uš* entpuppt. Ich hoffe, daß jetzt keine Suche mehr nach einem *Uša* veranstaltet wird. Es ist aber sicher, daß der Araber wirklich einen solchen mindestens dreizeiligen Text in der Hand hatte und daß wir begründete Aussicht haben, weitere altpersische Texte in Ägypten zu finden!

1) Es gibt sonst keinen Perserkönig, der a) über Ägypten herrschte und b) auf *-uš* endete. Kuru war nicht König von Ägypten.

Neue Belege für אדת „Herrin".

Von Otto Eißfeldt.

Das Wort אדת ist zuerst aufgetaucht in der dem Ende des 10. Jahrh. v. Chr. angehörenden phönizischen Eliba'al-Inschrift, die R. Dussaud 1925 in Syria 6, S. 101—117 veröffentlicht hat. Hier wird עלת גבל אדתו [ב] als Empfängerin der Widmung genannt. Während Dussaud das letzte dieser drei Worte, אדתו, nach Analogie des hebräischen עַל־אוֹדוֹתָיו als „für sich selbst", „zu seinen Gunsten" auffassen wollte, haben H. Greßmann und G. Levi della Vida (ZAW 43, 1925, S. 293), Hans Bauer (OLZ 29, 1926, Sp. 164—66), Ch. C. Torrey (JAOS 46, 1926, S. 237—40) und W. Spiegelberg (OLZ 29, 1926, Sp. 735—37) unabhängig voneinander die Wendung als „Ba'alat seine Herrin" verstanden und — mit Ausnahme von Bauer, der es, auch ZAW 53, 1935, S. 58, von dem durch die Personennamen der Amarnabriefe bezeugten *add-* „Gott" oder „Herr" herleiten wollte — אדת als Femininum von אדן oder zu אדן erklärt. Zwei Jahre später hat M. Noth dies אדת „Herrin" auch in der 1927 von E. Burrows in JRAS 1927, S. 791—94 veröffentlichten und spätestens dem 7. Jahrh. v. Chr. zugewiesenen phönizischen Inschrift aus Ur erkannt und das hier vorkommende מתת לעשתרת אדת als „Gabe für Astarte, seine Herrin" übersetzt (OLZ 31, 1928, Sp. 553—56; vgl. auch schon ZAW 45, 1927, S. 300). Ich habe in dem Nachtragsband zu Graf Baudissins Kyrioswerk (Kyrios IV, 1929, S. 25—27) über dieses und anderes referiert und dem die Vermutung hinzugefügt, daß auch in dem הדה von Jer 22, 18 אֲדָה oder אֲדַת „Herrin" stecken möchte; denn הדה steht hier in Parallele mit אֲדוֹן „Herr", und diesem Parallelismus geht unmittelbar vorauf der von אָחִי „Mein Bruder" und אָחוֹת „Schwester".

Im Juni 1937, nämlich in OLZ 40, 1937, Sp. 345f. hat dann M. Noth die Öffentlichkeit auf einen neuen Beleg für אדת „Herrin" aufmerksam gemacht. In einer von J. Cantineau in Syria 17, 1936, S. 354f. veröffentlichten Grabinschrift aus Palmyra bezeichnet der Erbauer der Grabanlage sie als bestimmt לה ולאדתה ולבניהי ולבנתה ולבני בניו. Cantineau hatte das אדתה unerklärt lassen müssen, Noth aber erkannte in ihm das durch die eben genannten beiden phönizischen Inschriften belegte „Herrin", so daß die Wendung zu übersetzen ist „für sich und für seine Gemahlin und für seine Söhne und für seine Töchter und für seine Enkel". Ich hatte gleich nach Erscheinen der betreffenden Syrianummer in einem, im übrigen durch Hans Bauers Tod († 6. März 1937) veranlaßten Brief an R. Dussaud diesem dieselbe Auffassung des in der palmyrenischen Grabinschrift vorkommenden אדתה mitgeteilt.

Zu diesen vereinzelt zutage gekommenen Belegen gesellen sich nun neuerdings gleich eine Anzahl weiterer, und einer von diesen lehrt einen schon 1934 veröffentlichten, aber damals anscheinend überall unverstanden gebliebenen Personennamen noch nachträglich als Beleg für אדת „Herrin" verstehen. In einem aus Ugarit stammenden und der Amarnazeit angehörenden Kontrakt in akkadischer Sprache, den, zusammen mit zwei anderen, F. Thureau-Dangin in Syria 18, 1937, S. 245—55 veröffentlicht hat, in dem Kontrakt RS 8. 213, findet sich Z. 13 der Personenname *ʾAbdi-A-da-ti* und Z. 16 derselbe Name in der Form *ʾAbdi-A-da-tum*, und Thureau-Dangin erinnert daran, daß, wie andere hier vorkommende Namen, so auch *ʾAbdi-A-da-ti* bereits in Z. 17 der von ihm Syria 15, 1934, S. 137—46 veröffentlichten, ebenfalls aus Ugarit stammenden und ebenfalls etwa der Amarnazeit angehörenden Aufstellung von Schulden an Purpurwolle zu finden sei. Während er aber damals den Namen nicht deuten konnte, sondern sich auf die Bemerkung beschränken mußte: «*A-da-ti* doit représenter un nom divin. Faut-il lire *A-da-di*?» (1934, S. 140, Anm. 1), vermag er jetzt (1937, S. 255) folgende Erklärung zu geben: «Dans le nom propre *Abdi-A-da-ti* (variante: *Abdi-A-da-tum*), le second élément est certainement, comme M. Virolleaud me le suggère, le phénicien *adt* «dame», dont une lettre en cunéiforme alphabétique, découverte à Ras-Shamra cette année même, offre plusieurs exemples». Hier wird also nicht nur der Namensbestandteil *Adat* richtig als „Herrin" erklärt, sondern zugleich auch die Veröffentlichung neuer Belege für dieses *ʾdt* in Aussicht gestellt.

Außer diesen aus der so überreichen Quelle von Ugarit geschöpften Belegen ist unlängst noch ein anderer bekanntgemacht, der aus Juda stammt und etwa dem 6. Jahrh. v. Chr. wird zugewiesen werden müssen. Als Stück 7 von zehn «ancient Hebrew seals» veröffentlicht A. Reiffenberg in PEQu 1938, S. 113—16 und Taf. IV ein Siegel mit der Inschrift לאדתא אשת פשחר. Zu פשחר verweist Reiffenberg dabei auf den bekannten biblischen Namen פַּשְׁחוּר (Jer. 20_{1-6}, 21_1, 38_1; Esr 2_{38}, 10_{22}; Neh 7_{41}, 10_4, 11_{12}; 1 Chr 9_{12}), aber zu אדתא weiß er nur zu sagen: «The feminine name Adata seems to be unknown». Das trifft freilich zu, aber wenn auch als Name bisher unbelegt, unerklärbar ist das אדתא keineswegs. Vielmehr

liegt ihm unser אדת „Herrin" zugrunde, und für seine genauere Erklärung kommen wohl nur zwei Möglichkeiten in Betracht. Entweder ist אדתא das mit der Endung des aramäischen status emphaticus versehene אדת und hat dann, wie das ja auch als Eigenname gebrauchte מרתא Μαρθα, Martha die Bedeutung „Die Herrin" — denn so wird dieser Name doch wohl zu erklären sein —, oder es stellt die Kurzform eines mit „Herrin", „Meine Herrin" („Meine Herrin ist die oder die Göttin") gebildeten theophoren Personennamens dar. Im ersten Falle wäre anzunehmen, daß das von Haus aus doch wohl kanaanäisch-phönizische Wort auch ins Aramäische eingedrungen ist, eine Annahme, die ja an dem Vorkommen von אדתה in der palmyrenischen Grabinschrift eine Stütze hätte, und daß, wenigstens in dem Gebrauch als weiblicher Personenname, seine aramäische Form auch unter den Juden Verbreitung gefunden hat. Im zweiten Falle, in dem das א am Schluß des Wortes als die bei Bildung von Kurzformen sehr häufig vorkommende Endung *ā* angesehen werden müßte (vgl. M. Noth, Die israelitischen Personennamen, 1928, S. 38), läge jedenfalls ein aus der Fremde ins Judentum eingedrungener Name vor, da für dieses ein mit „Herrin" und dem Namen einer Göttin gebildeter Personenname undenkbar ist. Daß der Name des Mannes auch fremdländisch, nämlich ägyptisch ist (vgl. W. Spiegelberg, ZDMG 53, 1899, S. 635), begünstigt scheinbar die zuletzt genannte Erklärung des Namens der Frau. Aber doch nur scheinbar. Denn da פְּשְׁחוּר auch als Name von Priestern vorkommt, ist er offenbar im Judentum ganz eingebürgert gewesen und läßt mithin keinen Schluß auf ausländische Herkunft seiner Träger zu. So braucht auch der Gatte der Besitzerin unseres Siegels kein Ausländer gewesen zu sein und ebensowenig diese selbst. Vielmehr kann auch bei ihrem Namen, wenn er wirklich Kurzform eines theophoren Namens sein und aus der Fremde stammen sollte, die Erinnerung an seine Herkunft in Vergessenheit geraten sein und er Heimatsrecht unter den jüdischen Namen gefunden haben.

Das Wesen des Islams nach Muḥammad ʿAlī[1].

Von Johann Fück.

Maulānā Muḥammad ʿAlī hat seine Laufbahn als Mitarbeiter des Mīrzā Ghulām Aḥmad von Ḳādiān, jenes tiefreligiösen E neuerers des Islams im letzten Viertel d vorigen Jahrhunderts, begonnen. Als nach de Tode des Meisters (25. 5. 1908) die Gemein sich spaltete, trat er an die Spitze derjenig Gruppe, die unter tunlichster Hintansetzu alles Trennenden den Anschluß an den G meinislam wiederherzustellen trachtete. Inde er den offenen Bruch mit der sunnitisch Orthodoxie in der Frage von Ghulām Aḥma Prophetenwürde vermied, gelang es ih die Bewegung wieder in das gemeinislamisc Fahrwasser zu lenken, während die Gruppe d sogenannten Kadianis unter Führung v Ghulam Ahmads Sohn den Stifter zum Pr pheten erhob und damit eine dogmatisc Streitfrage heraufbeschwor, die zu ihrer en gültigen Abspaltung vom Islam geführt ha Unter Md. Alis Führung hat die gemäßig Gruppe der Ahmadiya in Lahore, deren Zie schon in ihrem Namen Anjuman Ishāʿat-i Islā „Gesellschaft zur Ausbreitung des Islams deutlich zum Ausdruck kommen, sich der Pr paganda ihrer Religion gewidmet, deren A spruch auf Weltgeltung sie mit allem Nac druck verficht. Sie treibt vor allem auch i England Mission, wo sie seit dem Kriege ei Moschee in Woking unterhält. Den gleiche Zweck verfolgt Md. Alis englische Übersetzu des Korans, die weite Verbreitung gefunde hat. Wenn er nunmehr seine Ansichten vo Wesen des Islams ausführlich darlegt, so ve dient ein solches Werk kraft der Stellung d (inzwischen verstorbenen) Verfassers die Au merksamkeit der abendländischen Forschun

In der Einleitung erzählt uns der Verfasse daß ihm Mirza Ghulam Ahmad ein Jahr v seinem Tode den Auftrag erteilte, ein Buch i englischer Sprache zu schreiben, welches fü Muslims und Nichtmuslims alles Wissenswer über den Islam enthalten und den üblichen Ve zerrungen der islamischen Religion entgege treten sollte. Aber erst in den Jahren 1928—3 fand er Zeit, der Darstellung, welche der Mi sionar F. A. Klein in seinem 1906 veröffen lichten Buch "*The Religion of Islam*" gegebe hatte, unter dem gleichen Titel eine Gege schrift entgegenzusetzen. 1935 nötigte ih Krankheit, seine Arbeit schnell zum Abschlu zu bringen. Die letzten Kapitel sind daher nic so ausführlich gehalten wie die übrigen, un die Abschnitte über die Ethik des Islams un den muslimischen Staat mußten überhaup beiseite bleiben. Kommt in der Namensner nung des Stifters der Ahmadiya die persön liche Anhänglichkeit des Verfassers an seine Lehrer zum Ausdruck (im übrigen wird Ghula Ahmad in dem Buch kaum je erwähnt), so be

1) ʿAlī, Maulānā Muḥammad: **The Religion of Islām.** A comprehensive Discussion of the Sources, Principles, and Practices of Islām. Lahore: The Aḥmadiyya Anjuman Ishāʿat Islām 1936. (XXVII, 784 S.) gr. 8°. 15 s.

sitzt die Bezugnahme auf eine christliche Missionsschrift, der der Verfasser sogar den Titel entlehnt, eine symbolische Bedeutung. Ist es doch gerade die christliche Missionstätigkeit, die in der geistigen Auseinandersetzung des Abendlandes mit dem Islam den Gegner immer wieder auf den Plan ruft und ihm Weg und Richtung des Gegenangriffs vorschreibt.

Muhammad Ali handelt in drei Teilen über die Quellen, die Grundsätze und die Bräuche des Islams. Vorausgeschickt ist eine Einleitung, welche den Anspruch des Islams, die abschließende Form der Offenbarung zu sein, herausstellt, aber unter Berufung auf die Theorie der zyklischen Offenbarung die vorislamischen Propheten anerkennt. Im Unterschied von der Orthodoxie, die als *Ahl al-Kitāb* nur Juden und Christen anerkennt, dehnt A. diesen Begriff auf die Anhänger aller Propheten, z. B. Buddhas, Zoroasters und der Hindupropheten, aus und erkennt ihnen damit das Recht zu, in die islamische Tisch- und Ehegemeinschaft aufgenommen zu werden. Unter sorgsamer Abgrenzung gegen den jüdischen Erwählungsglauben und die christliche Eschatologie, aber auch gegen Atheismus und Bolschewismus wird dann der Islam als die Weltreligion der Zukunft gepriesen, die das Rassenproblem und die soziale Frage lösen könne.

Als Quellen des Islams betrachtet A. wie die Orthodoxie Koran und Sunna, weicht aber dann von ihr ab, indem er *iǧmāʿ* (consensus omnium) und *qiyās* (Analogie) durch *iǧtihād* (die unabhängige Urteilsfindung) ersetzt, aus welcher er das *iǧmāʿ* als die Übereinstimmung der Mehrheit in ihrem persönlichen Urteil ableitet. Unter diesen Quellen kommt dem Koran die erste und in Streitfällen entscheidende Stellung zu, wie der Verfasser der Orthodoxie gegenüber hervorzukehren nicht müde wird. Diese Überhöhung des Korans ist das Gegenstück zu der reformatorischen Lehre von der Bibel als der einzigen Richtschnur für Leben und Lehre des Christen und gewiß von ihr beeinflußt. Im übrigen ist A. ängstlich bemüht, etwa in seinen Ausführungen über das Wesen der Offenbarung oder über die Sammlung des Korans, die orthodoxen Lehrfassungen beizubehalten; ja er übersteigert sie gelegentlich, um den Offenbarungscharakter des Korans gegen alle Zweifel sicherzustellen: so sollen die Koranlesarten (*qirāʾāt*) entweder Dialektformen oder erklärende Varianten, sachlich somit belanglos sein; er bestreitet, daß Teile der Offenbarung verloren sein könnten; er gibt die Lehre von der Abrogation (*nasḫ*) preis. Während die Orthodoxie unbefangen zugab, daß einzelne Koranverse durch andere aufgehoben seien, verringerten spätere Theologen die Zahl dieser Verse immer mehr in der richtigen Erkenntnis, daß eine solche Auffassung sich schlecht mit der Würde vom unerschaffenen Gotteswort vertrage. Schließlich hatte Shāh Walīallāh (gest. 1176/1762) sie auf fünf Verse beschränkt; aber A. bestreitet selbt für diese, daß sie aufgehoben seien.

Das gleiche Bestreben, sich vom orthodoxen Standpunkt nicht weiter als unbedingt nötig zu entfernen, durchzieht A.s Ausführungen über die zweite Quelle des Islams, die Sunna. Grundsätzlich stellt er zwar den Koran über die Tradition (*ḥadīṯ*) und behauptet, daß keine echte Tradition dem Koran widersprechen kann. Wenn seiner Korandeutung eine Überlieferung im Wege steht, so kann selbst der Name Buḫārīs sie nicht davor retten, von A. als Fälschung verworfen zu werden. Andererseits aber ist er sich der praktischen Bedeutung der Tradition für das Alltagsleben der Gemeinde, ohne die die Gestalt des Propheten als des „schönen Vorbilds" viel an Farbe verlieren müßte, zu gut bewußt, als daß er von den Überlieferungsmassen mehr als notwendig aufgeben würde. So finden wir bei ihm die aus der orthodoxen Theologie bekannten Auslegungskünste zum Ausgleich widerspruchsvoller Traditionen, lesen Ehrenrettungen umstrittener Überlieferer wie des Abū Huraira und Ibn ʿAbbâs und begegnen dem gut sunnitischen Grundsatz, daß die Prophetengenossen über jede Kritik erhaben seien. Aus Gründen der Apologetik nimmt auch hier A. mehrfach Eingeständnisse der alten Orthodoxie zurück. Um den Gegnern die Tatsache von Traditionsfälschungen nicht zugeben zu müssen, behauptet er, daß Buḫārī nicht etwa unter einem Wust von 600000 Traditionen nur 9000 echte Überlieferungen gefunden habe, sondern daß diese den ursprünglichen Bestand bildeten, während die große Masse inhaltlich belanglose Spielformen zu ihnen darstelle.

Als dritte Quelle betrachtet A. das *iǧtihād*, die selbständige Urteilsfindung, die nur beschränkt wird durch die Vorschrift, daß sie den Grundsätzen des Korans nicht widersprechen darf. Folgerichtig beendet A. seine Betrachtungen über die Quellen des Islams mit einer scharfen Ablehnung des *taqlīd*, des Autoritätsglaubens, für welchen er das einseitige Studium der Tradition und des kanonischen Rechts verantwortlich macht.

Der zweite Teil über die Prinzipien behandelt die islamische Dogmatik. Im Gegensatz zum Christentum, in dem Glaube und Vernunft ein heißumstrittenes Problem darstellen, haben die islamischen Reformer sich weithin die naive Unbefangenheit bewahrt, mit der

Mohammed im Koran an die Einsicht seiner Gegner appelliert. A. leugnet geradezu, daß es im Islam Dogmen gebe: alle seine Grundsätze seien vernunftgemäß. Dieser Rationalismus, der alles, was ihm im Wege steht, ins Platte umdeutet, kommt der Propaganda der Ahmadiya ebenso zugute wie ihre Duldsamkeit, die in der vielerörterten Frage nach dem Wesen des Glaubens das Glaubensbekenntnis als das wesentliche Unterscheidungsmerkmal zwischen Muslim und Nichtmuslim ansieht, als *Ahl al-Kitāb* jedes Volk anerkennt, das eine Religionsurkunde hat und die Anwendung von Gewalt in Glaubenssachen ablehnt. Beiläufig notieren wir die christliche Färbung, die A. dem *lā ilāha illa'llāhu* gibt: Nothing deserves to be made an object of love and worship except Allah. In der Theologie im engeren Sinne, der Lehre von Gott, schließt A. aus der Einheit Gottes auf die Einheit des Menschengeschlechtes und macht mit Hilfe einer naiven Etymologie[1]) aus „dem Herrn der Welten" einen Vater, der alle Nationenkinder aufzieht, bis sie ihre Vollendung erreichen. In der vielumstrittenen Attributenlehre beseitigt er mit den altbewährten Mitteln der Allegorese alle grob menschlichen Züge aus dem Bilde Gottes. Auch hier bemerken wir einen deutlich christlichen Einschlag, wenn Allah stark mit den Zügen eines liebenden Vaters ausgestattet wird.

Ein Musterbeispiel der Vergeistigung des Korans bieten A.s Ausführungen über die Engel: Glaube an Engel ist nach ihm Glaube an den geistigen Fortschritt; Engelshilfe in den Schlachten bedeutet Herzensstärkung; die Engel, die Abraham besuchten, waren Menschen. Die Zauberei der Engel Hārūt und Mārūt, die oft zu Angriffen auf den Koran hat herhalten müssen, wird durch einen exegetischen Kunstgriff aller Bedenklichkeit entkleidet. Die *ǧinn* in Sure 72 sollen Christen sein, möglicherweise Europäer, deren Bekehrung zum Islam hier vielleicht vorausgesagt sei; die Sternschnuppen, mit denen nach dem Koran die Satane gesteinigt werden, werden in means of conjecture for the devils of mankind umgedeutet. Folgerichtig schließt dieser Abschnitt mit der Feststellung, daß der Islam aller Wahrsagerei und allem Aberglauben ein Ende gemacht habe.

Ein kurzer Abschnitt ist den vorkoranischen Offenbarungsschriften gewidmet; als solche erkennt A. nicht nur die Bibel, sondern die religiösen Urkunden aller Völker an; praktisch ist dies Zugeständnis freilich bedeutungslos, da A. den koranischen Vorwurf wiederholt, die anderen Völker hätten ihr „Buch" verfälscht, wofür die höhere Bibelkritik als Eideshelfer angerufen wird. So bleibt die unbestrittene Stellung des Korans als der maßgeblichen und endgültigen Form der göttlichen Offenbarung gesichert. In der Frage, ob die Bezeichnung Muhammads als des Siegels der Propheten bedeutet, daß mit ihm die göttliche Offenbarung zu ihrem Ende gekommen ist, nimmt A. zwischen der Orthodoxie und den Kadianis eine vermittelnde Stellung ein: gegen die Kadianis, welche für Ghulam Ahmad den Charakter als Propheten mit allen dogmatischen Folgerungen in Anspruch nehmen, hält die Ahmadiya an dem orthodoxen Standpunkt fest, daß die Reihe der Propheten mit Muhammad endgültig abgeschlossen sei; gegen die Orthodoxie wird jedoch behauptet, daß nur die höchste Form der Offenbarung erloschen sei, daß aber die niederen Formen bis in die Gegenwart und in alle Zukunft weitergehen würden. Diese Lehre wird übrigens nicht dazu benutzt, die Stellung Ghulam Ahmads aus der Reihe der übrigen Gläubigen herauszuheben, wohl aus der Besorgnis, daß jegliche Erwähnung dieses heiklen Themas den alten Streit neu aufflammen lassen könnte; nicht einmal der gewiß auch vom orthodoxen Standpunkt aus unbedenkliche Titel eines *muǧaddid*, eines jener religiösen Erneuerer, die der Prophet der muslimischen Welt für den Anfang eines jeden Jahrhunderts versprochen haben soll, wird dem Stifter der Ahmadiya zugebilligt. Mit der gleichen Vorsicht in der Behandlung rein innerislamischer, für das Verhältnis zum Christentum belangloser Streitfragen tritt A. an das berühmte Problem heran, ob der Koran erschaffen sei oder nicht. Wenn ich seine Ausführungen richtig verstehe, so versucht er zwischen beiden Auffassungen zu vermitteln: einerseits sei der Koran von aller Ewigkeit her in Allahs Wissen vorhanden gewesen, anderseits als „neue Ermahnung" zu einer bestimmten Zeit in die Erscheinung getreten. Damit wird der Unterschied der Auffassungen auf den Gegensatz von Gottes Ewigkeit und menschlicher Zeiterfahrung zurückgeführt, der notwendigerweise auch zwei gegensätzliche Aspekte zur Folge hat.

Md. Alis Prophetologie ist wieder stark von der christlichen Polemik abhängig. Dem Zugeständnis, daß es 124000 Propheten gibt, folgt sofort die Einschränkung, daß Muhammad der einzige universale Prophet sei, und daß auch Jesus nur eine nationale Sendung zu erfüllen

1) In Sachen des arabischen Sprachgebrauchs, der Wortbedeutung und Etymologie folgt A. mit Vorliebe Rāġib al-Iṣbahānī's *Mufradāt al-Qur'ān*, deren verwässernde Umschreibungen seinem Streben, den massiven Wortlaut des Korans zu vergeistigen, weithin entgegenkommen.

gehabt habe. Den Zweck des Prophetentums sieht A. in Übereinstimmung mit gemeinislamischer Auffassung in der Verkündung von Gottes Wort und polemisiert gegen die christliche Erbsünde und Heilslehre. Um Muhammad nicht hinter dem Christus der Kirche zurückstehen zu lassen, übernimmt A. das von der Orthodoxie überhöhte Bild des arabischen Propheten; besonders bemüht er sich um den Nachweis, daß er sündlos gewesen und Wunder gewirkt habe. Entgegenstehende Äußerungen des Korans werden umgedeutet.

In der Lehre von den letzten Dingen und dem Leben nach dem Tode beschneidet A. das üppig wuchernde Unkraut der Legende; seine vergeistigende Korandeutung stellt als tragenden Gedanken der Jenseitsvorstellungen das Motiv von Lohn und Strafe heraus, wobei es unentschieden bleibt, ob die Einzelheiten als tatsächliche Ereignisse der Zukunft oder aber als Seelenzustände aufzufassen sind.

Das dornige Problem von Prädestination und Willensfreiheit behandelt der letzte Abschnitt. In dieser alten Streitfrage schlägt sich der Verfasser entschieden auf die Seite der Anhänger der Willensfreiheit, und stellt sich in scharfen Gegensatz zur Orthodoxie. Er eifert gegen die christliche Mission, die dem Islam zu Unrecht Fatalismus vorwerfe, und sucht umständlich nachzuweisen, daß der Koran keine Prädestinationslehre kenne. Auf Grund dieser Ergebnisse fühlt er sich berechtigt, alle Traditionssprüche, welche die Willensfreiheit leugnen, für unecht zu erklären, mit der Begründung, daß keine echte Tradition einem im Koran niedergelegten Grundsatze widersprechen könne.

Der dritte Hauptteil des Werkes behandelt in elf Kapiteln unter dem Titel Laws and Regulations das kanonische Recht. Die ersten Kapitel sind den fünf Säulen des Islams gewidmet, die A. als Gesetze definiert, welche die Beziehungen des Menschen, als Einzelwesen wie in der Gemeinschaft, zu Gott zum Gegenstand haben; diese Gruppe trennt er als religiöse Pflichten im engeren Sinne (*ʿibādāt*) von den Vorschriften des Eherechts, Familienrechts, Schuldenrechts usw., welche das Verhältnis von Mensch zu Mensch regeln und auch im Orient unter dem Einfluß abendländischer Ansichten unaufhaltsam der Säkularisierung verfallen. Diesen Rechtsgeschäften (*muʿāmalāt*) sind die letzten sechs Kapitel des dritten Hauptteils vorbehalten. Nach altem Herkommen eröffnet Md. Ali die Besprechung der *ibādāt* mit der *Ṣalāt*, dem Pflichtgebet oder der Liturgie. Sie ist die Hauptpflicht des Muslims und tritt im muslimischen Gemeindeleben so stark hervor, daß sie als das wichtigste Unterscheidungsmerkmal angesehen werden kann. Seine Ausführungen halten sich gleichermaßen fern von dem in toten Formen erstarrten Ritualismus einer verknöcherten Orthodoxie, wie von den Übertreibungen verwestlichter Modernisten, die ihren Gottesdienst nach dem Vorbild der anglikanischen Kirche umgestalten möchten. So lehnt er entschieden die Einführung von Kirchenstühlen ab, indem er durchaus zu Recht behauptet, daß die seelische Haltung des Beters, der mit dem Haupt den Boden berührt, von der eines Christen, der sein Gebet auf dem Stuhle sitzend sagt, verschieden sei. Ebenso wendet er sich gegen die Versuche, das Arabische in der Liturgie durch die Landessprache zu ersetzen: das müsse früher oder später zur Bildung selbständiger Landeskirchen führen. Ferner hält er daran fest, daß die Moschee der kulturelle Sammelpunkt der Gemeinde sei, und daß die Gläubigen sie nicht wie eine protestantische Kirche nur während des Gottesdienstes aufsuchen sollten. Seinen Einheitsbestrebungen gemäß fordert er, daß sie allen Gläubigen, auch den Frauen, offenstehen solle. Für die verkommenen Zustände der Gegenwart macht er zum großen Teile die Unbildung und Habgier der bezahlten Imame verantwortlich. Die Meinungsverschiedenheiten der Rechtsschulen, die oft genug zu Zank und Streit in den Gemeinden Anlaß geben, tut er meist als belanglos ab und sucht die Gegensätze zu überbrücken. Nur auf einem Gebiet gibt er sich ganz dem Einfluß angelsächsischer Vorstellungen hin, indem er das Kapitel über kultische Reinheit (*Ṭahāra*) ganz in den Bereich hygienischer Betrachtungen rückt, wobei denn freilich die Bestimmungen über den Zahnstocher, das rituelle Bad und die Abreibung mit Sand (*tayammum*) sich unter dem Motto *mens sana in corpore sano* sonderbar genug ausnehmen. Darauf schildert er den Verlauf der Liturgie und gibt die liturgischen Texte im arabischen Original mit lateinischer Umschrift und englischer Übersetzung mit einer Ausführlichkeit, die zeigt, daß er vor allem die Bedürfnisse von Neubekehrten im Auge hat. Im einzelnen zeigt er dabei wieder das Bestreben, die alten Texte den Anschauungen des 20. Jahrhunderts anzupassen.

Sachgemäß schließt sich die Freitagsliturgie (*ǧumʿa*) an, wobei A. ganz modern sich für die Predigt in der Landessprache einsetzt in der richtigen Erkenntnis, daß die Kanzel die geeignete Stelle ist, von der aus die Massen der Gläubigen beeinflußt werden können. Ganz kurz wird die ʿĪdliturgie abgemacht. Er beklagt den Übelstand, daß die *Ṣadaqat*

al-Fiṭr nicht gesammelt und zur Bildung eines „National Fund" verwandt werde; tatsächlich gelangen große Summen, die zur Verbesserung der Lage der breiten Massen verwandt werden könnten, heute in die falschen Hände und gehen der Allgemeinheit verloren. Ebenso bedauert er die Verschwendung von Fleisch am *ʿĪd al-Aḍḥā* und befürwortet auch hier die Einrichtung eines „National Fund", dem auf diese Weise ungeheure Summen zufließen würden. Andererseits wendet er sich gegen die entschiedenen Neuerer, die das blutige Schlachtopfer durch eine Geldspende ablösen wollen. Das Tieropfer hat eine so feste Stellung in Überlieferung und Herkommen, daß A. es nicht preisgeben möchte. Er beschwichtigt alle Bedenken, die ein moderner Mensch haben könnte, durch eine Ausdeutung, welche im Opfertier ein Symbol für das Tierische im Menschen erblickt und das blutige Opfer ins Moralische umbiegt.

Beim Leichengebet trägt Md. Ali den Bräuchen, die erst in nachkoranischer Zeit aufgekommen sind, und die er selbst als Neuerungen bezeichnet, weitgehend Rücksicht. Offenbar empfindet er im Friedhofsbesuch, im Gebet am Grabe, in dem Leichenschmaus und ähnlichen Resten eines alten Totenkultes nichts grundsätzlich Unislamisches und ist geneigt, die einschlägigen Traditionen anzuerkennen. Bei den *Tarāwīḥ*, den freiwilligen Gebeten im Monat Ramaḍān, kommt einmal eine Meinungsverschiedenheit über die Zahl der Rakʿas zur Sprache, wobei die Aḥmadīya und die Ahl-i-Ḥadīth von den Hanafiten abweichen; es ist dies einer der wenigen Fälle, in denen der Verfasser seine sonst ängstlich gewahrte Übereinstimmung mit den übrigen islamischen Gruppen aufzugeben sich genötigt sieht. Zum Schluß bespricht er das Regenbittgebet und das Gebet bei einer Sonnenfinsternis. Es ist nicht verwunderlich, daß er auch hier den alten magischen Charakter beider Veranstaltungen und die Reste von symbolischen Handlungen, wie das Umdrehen des Mantels, rationalistisch umbiegt.

Der zweite Pfeiler des Islams, die *Zakāt* (Armensteuer), gibt A. Gelegenheit, die soziale Frage zu behandeln. Weit davon entfernt, diese Einrichtung als Ausfluß einer naiven religiösen Selbstsucht anzuerkennen, trägt er in sie die Gedankengänge der angelsächsischen Menschheitsbeglückung hinein und kommt nach der Kritik des abendländischen Kapitalismus und seiner Ausbeutungspolitik zu dem Schluß, daß der Islam die einzige Religion sei, die die soziale Frage lösen könne. Dabei will er die *Zaqāt* durchaus als eine Staatseinrichtung angesehen wissen und tritt dafür ein, daß in denjenigen Ländern, die unter nichtmuslimischer Herrschaft stehen, ein „National Muslim Fund" errichtet werde, dessen Mittel für die islamische Propaganda und eine Art geistigen Glaubenskrieg Verwendung finden sollen.

Bei der Behandlung des Fastens (*Ṣaum*) betont A. neben dem rein physiologischen Wert dieses Brauches nachdrücklich seine Bedeutung als Mittel der sittlichen und geistigen Disziplin. Bekanntlich durchläuft der Fastenmonat binnen 33 Jahren alle Jahreszeiten, da der arabische Prophet seinen Anhängern ein Mondjahr von 354 Tagen vorgeschrieben hat, ein Umstand, der in außerislamischen Kreisen immer wieder Anlaß zur Kritik gegeben hat. Dieser Beanstandung entzieht nunmehr A. auf eine geradezu geniale Weise den Boden: fiele der Ramaḍān etwa in Arabien immer in den Dezember, so müßten die Antipoden ihn immer in der heißesten Jahreszeit halten. So aber teilen sich die fastenden Muslims der ganzen Welt in die Vor- und Nachteile des Klimas. Bei den Einzelvorschriften zeigt A. in der Erlaubnis von erleichternden Ausnahmen große Nachsicht und bleibt der besten Überlieferung seiner Religion treu, wenn er sich ausdrücklich gegen eine Übertreibung der Askese wendet. Ebenso sucht er alle Bestimmungen weitgehend zu vergeistigen und versichert zum Schluß, daß die Schicksalsnacht, in der der Koran herabgesandt worden ist, ein seelisches Erlebnis gewesen sei, und daß es letztlich seelische Erfahrungen sind, auf die es beim Fasten ankomme.

In dem Kapitel über die Pilgerfahrt (*Ḥaǧǧ*) setzt sich A. zuerst mit der abendländischen Kritik auseinander, die in dieser Einrichtung einen Überrest des arabischen Heidentums unter islamischer Tünche sieht. Mit großer Schärfe bestreitet er den von Snouck Hurgronje erbrachten Nachweis, daß die einschlägigen Angaben des Korans eine geschichtliche Entwicklung aufweisen, welche erst in medinischer Zeit zum Abschluß kam. Ebenso heftig wendet er sich gegen diejenigen, welche den Propheten wegen des *Tamattuʿ* tadeln, und bemüht sich, in allem und jedem die koranischen Angaben gegen Angriffe sicherzustellen. Freilich muß der Wortlaut des heiligen Buches sich dabei eine Umdeutung gefallen lassen, welche die massiven Angaben verfeinert und für einen modernen Menschen religiös tragbar macht. Dagegen ist er gern bereit, den Wust von Traditionen, die diesen vergeistigten Anschauungen nicht entsprechen, über Bord zu werfen. Wie sehr es ihm darauf ankommt, die

überlieferten Formen in den Dienst der Gegenwart zu stellen, zeigt sein Vorschlag, man möge in Mekka im Anschluß an die Pilgerfahrt jährlich eine muslimische Konferenz abhalten.

Besondere Sorgfalt verwendet A. auf die Darstellung des *Ǧihād*, in dem er mit Mirza Ghulam Ahmad einen nur mit geistigen Waffen geführten Kampf sieht, eine Auffassung, die im schärfsten Gegensatz zur orthodoxen Lehre vom Glaubenskrieg und zu der glühenden Mahdierwartung des volkstümlichen Islams steht. Eine umständliche Interpretation der in Betracht kommenden Koranstellen soll zeigen, daß die Idee eines mit Waffen geführten Glaubenskrieges dem heiligen Buche fremd sei. Dies Ergebnis führt den Verfasser folgerichtig zu dem Schluß, daß alle Überlieferungen, die den Heiligen Krieg predigen, unecht seien, und daß erst die Rechtsgelehrten diese irrige Auffassung des *Ǧihād* aufgebracht hätten. Auch die Einteilung der Welt in *Dār al-Islām* (Islamgebiet) und *Dār al-ḥarb* (Kriegsgebiet), die nach der staatsrechtlichen Theorie sich im Kriegszustand befinden, lehnt er ab, ebenso wie die Versuche, das Gebiet derjenigen nichtmuslimischen Staaten, mit denen die Muslims friedliche Beziehungen unterhalten, als *dār aṣ-ṣulḥ* oder *dār al-ʿahd* (Vertragsgebiet) in das theoretische Schema einzugliedern. Aber A. geht noch weiter; sein Pazifismus führt ihn dazu, die Eroberungszüge des jungen Islams in reine Verteidigungskriege umzubiegen. Bei dieser romantischen Schilderung des goldenen Zeitalters der vier ersten Caliphen fehlt es nicht an kräftigen Seitenhieben auf die Kriegsführung des Abendlandes, der gegenüber der Verfasser ein rosiges Bild von dem islamischen Kriegsrecht entwirft, welches seiner Meinung nach den höchsten Anforderungen der Sittlichkeit genügt. Dieselbe Erweichung der orthodoxen Anschauungen zeigt A. in der Behandlung der Apostasie (*irtidād*). Während das kanonische Recht auf den Abfall vom Glauben die Todesstrafe setzt, behauptet A., daß die Todesstrafe in einem solchen Fall nur dann verhängt werden könne, wenn der Abtrünnige offen gegen den islamischen Staat sich aufgelehnt habe.

In den letzten sechs Kapiteln reiht der Verfasser Bemerkungen über die *Muʿāmalāt*, d. h. die Rechtsgeschäfte, welche die Verhältnisse von Mensch zu Mensch regeln, lose aneinander. Ganz ausführlich äußert er sich über die Ehe, die er einmal rein individualistisch als die wichtigste Beschränkung der menschlichen Freiheit ansieht, das andere Mal dagegen als Grundlage der Zivilisation und als Dienst an der Menschheit preist. Die Zeitehe (*Mutʿa*), die für modernes Empfinden eine verschleierte Prostitution ist, lehnt er ab; das entgegenstehende Traditionsmaterial wird unterdrückt oder durch die Annahme von Mißverständnissen aus dem Wege geräumt. Ebenso verwirft er die Probeehe und das vom Arya Samaj gebilligte *niyoga*. In der Bestimmung der verbotenen Ehegrade hält er sich an den in Indien herrschenden hanefitischen Ritus. Polytheismus des Ehepartners gilt ihm grundsätzlich als Ehehindernis; da er aber den Begriff *ahl al-Kitāb* nicht mit dem kanonischen Recht auf Christen und Juden beschränkt, so gestattet er tatsächlich die Ehe eines Mohammedaners (nicht einer Mohammedanerin) mit einer Frau, die dem Hinduismus, Buddhismus, Taoismus, Konfuzianismus usw. anhängt. In der umstrittenen Frage des Ehealters, die durch die Polemik der christlichen Mission gegen die Kinderheirat und durch die Gesetzgebung der britischen Verwaltung in Indien brennend geworden ist, entscheidet sich A. dafür, sie mit dem Mündigkeitsalter gleichzusetzen, und polemisiert gegen das kanonische Recht, welches freilich in ʿĀʾišas Ehe einen triftigen Gegenbeweis anführen kann. Im übrigen behält er von den überlieferten Bräuchen bei, was sich nur irgendwie rechtfertigen läßt, z. B. das in islamischer Sitte fest verankerte Hochzeitsmahl, wobei er kein Wort über die dabei geübte Verschwendung verliert, die viele Muslims in Schulden stürzt. In dem vielerörterten Problem der Einehe hält A. sich von der Einseitigkeit schiitischer Modernisten frei, welche die Einehe in den Koran hineinlesen wollen; er hält an der Vielehe fest, wenn er sie auch als Ausnahme ansieht und persönlich der Einehe den Vorzug gibt. Angelsächsischer Einfluß äußert sich aber darin, daß er behauptet, nach koranischer Lehre stände die Frau dem Manne gleich, soweit Geld, Besitz und Beruf in Frage kommen. Freilich räumt er dem Manne auf Grund der ihm im Koran (4, 34) auferlegten Unterhaltungspflicht schließlich doch die höhere Autorität ein, ja, er hält an seinem Züchtigungsrecht fest, das er mit der Orthodoxie als leichte körperliche Strafe ansieht. Dagegen widerspricht er der Orthodoxie, wenn er den Schleier als unislamisch ablehnt; er beruft sich darauf, daß bei Gebet und Pilgerfahrt die Frau unverschleiert ist. Der Schleier ist ihm vielmehr nur ein Zeichen der gesellschaftlichen Stellung. Auch die Sklavenehe verwirft er. Das durch den Koran 24, 32 festgelegte Recht des Herrn an seine Sklavinnen wird durch Interpretation beseitigt. Das Ehevorrecht des Propheten, ein Lieblingsthema der christlichen Polemik, wird mit anderen dahin umgedeutet, daß er für

die Witwen habe sorgen müssen. Auf dem Gebiet des Scheidungsrechtes bemüht sich A. nachzuweisen, daß auch der Frau ein Recht auf Scheidung zustehe; zum mindesten will er nicht gestatten, daß der Mann seine Frau aus reiner Willkür scheide. Unter den indischen Muhammedanern ist es üblich, der im kanonischen Recht begründeten unsicheren Lage der Ehefrau dadurch abzuhelfen, daß eine sehr hohe, die wirtschaftlichen Verhältnisse des Gatten meist übersteigende Ehegabe festgesetzt wird, die normalerweise nie eingefordert wird, sondern nur dazu dient, die Frau gegen eine unberechtigte Scheidung, eine zweite Heirat oder Mißhandlung zu schützen. A. polemisiert gegen diese weitverbreitete Sitte, ohne einzusehen, daß die Wurzel des Übels tiefer liegt.

Im Kapitel über das Eigentum hält der Verfasser auf Grund von Koran 4, 32 am Begriff des Privateigentums gegenüber dem Kommunismus fest und beschränkt es nur durch das Verbot ungesetzlichen Erwerbs, worunter Bestechung, Raub, Diebstahl, Wucher und Wetten zu verstehen sind. Das *waqf* (fromme Stiftung) behandelt er fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt einer Familienstiftung und eignet sich die hanefitische Auffassung an, daß jemand eine Stiftung für seinen eigenen Unterhalt und zur Bestreitung seiner Ausgaben errichten darf. Er begrüßt deshalb den Musalman Waqf Validating Act von 1913, der diesen Grundsatz anerkennt und ausdrücklich feststellt, daß kein Waqf für ungültig gelten soll, weil der Ertrag der Stiftung erst nach Erlöschen der Familie des Stifters den Armen zugute kommen oder sonstwie für religiöse oder wohltätige Zwecke verwandt werden kann. Diese Verweltlichung der frommen Stiftung, welche den ursprünglichen Charakter dieser Einrichtung in sein Gegenteil verkehrt, empfiehlt sich den islamischen Modernisten vor allem deswegen, weil sie eine Handhabe darbietet, die schweren wirtschaftlichen Nachteile des islamischen Erbrechtes auf dem Umwege über eine Familienstiftung zu vermeiden. Um so lauter können sie dann, wie dies auch A. tut, den Fortschritt preisen, den der arabische Prophet mit den demokratischen Grundsätzen seines auch die Frauen einschließenden Erbrechtes in die Welt gebracht habe. Etwas erstaunlich wirkt dabei die Behauptung, das islamische Erbrecht sei „sehr einfach" und erst durch die Juristen verwickelt und verzwickt worden.

Im Kapitel über die Schulden stellt der Verfasser den schönen, aus der Gedankenwelt der christlichen Mission stammenden Satz auf: Helping those in distress is the basic outlook of Islam on human society. Deshalb nimmt er in dem Kampf zwischen Kapital und Arbeit für den Arbeiter Partei und hält das Zinsverbot aufrecht. Die Tatsache, daß es heute selbst in muslimischen Staaten moderne Banken gibt, kann er freilich nicht aus der Welt schaffen; als Ausweg empfiehlt er in diesem Falle mit Mirza Ghulam Ahmad den Muslims, ihre Bankzinsen für die Zwecke der Propaganda zur Verfügung zu stellen. Auch dem Genossenschaftswesen gegenüber, das in Indien seit Jahren eingeführt ist, vermag der Verfasser seine Grundsätze nicht ganz aufrechtzuerhalten und hilft sich mit der Auskunft, daß Kapital und Arbeit den Gewinn teilen sollen, wenn sie an einem Unternehmen gemeinsam beteiligt sind.

Die losen Bemerkungen über Essen, Speisen, Getränke und was damit zusammenhängt, zeigen besonders stark den Einfluß moderner hygienischer Anschauungen und ein Verständnis für die Anforderungen der Gegenwart; so gestattet der Verfasser z. B., mit Nichtmuslims gemeinsam zu essen und Tische, Messer und Gabeln zu verwenden. Am Alkoholverbot, in das er auch den Genuß von Hanf einbegreift, hält er strikte fest und läßt Ausnahmen nur für Heilzwecke zu. Daß er die Verschleierung der Frau zum mindesten theoretisch ablehnt, ist bereits bemerkt worden; sonst aber hält er sich, wo es geht, an das Herkommen, etwa hinsichtlich der Haar- und Barttracht, der Verwendung wohlriechender Essenzen und des Siegelringes.

Das letzte Kapitel kehrt mit der Behandlung des Strafrechtes (*Ḥudūd*) zu einem Gegenstand von grundlegender Bedeutung zurück und verrät wiederum, wie stark A., vielleicht sich selbst unbewußt, von abendländischen Rechtsanschauungen beeinflußt ist. Die *Ḥudūd*, d. h. die von Gott verhängten Strafen, wandeln sich bei ihm in Gesetze, welche sich auf die Verletzung des Rechts der Nebenmenschen beziehen. Daß im Koran nur für die offenkundigsten Verbrechen Strafen vorgesehen sind, ist ihm ein Hinweis darauf, daß jeder muslimische Staat sich sein eigenes Strafrecht schaffen solle, wobei der leitende Grundsatz der Begriff einer angemessenen Strafe sein müsse. Um diese Verweltlichung zu rechtfertigen, unterzieht er die einschlägigen Koranstellen über Wegelagerer, die gekreuzigt, Ehebrecher, die gegeißelt, und Diebe, denen die Hand abgeschlagen werden soll, einer mildernden Auslegung. Von noch größerer Bedeutung ist jedoch, daß er im Zuge dieser Säkularisierung die im kanonischen Recht verankerten Benachteiligung des Nichtmuslims preisgibt und nachzuweisen sucht, daß nach dem Koran der Nichtmuslim gleichberechtigt sei.

Die vorstehende Übersicht soll dazu dienen, die Anschauungen Muhammad Alis über den Islam in ihren wesentlichen Grundzügen wiederzugeben; es war dabei unvermeidlich, auch auf Einzelheiten näher einzugehen, sofern sie nur für die Haltung des Verfassers charakteristisch sind. Seine richtige Beleuchtung empfängt dieses Bild jedoch erst dann, wenn man es im Lichte der indisch-muslimischen Gesamtentwicklung betrachtet. Zwei Umstände sind für die seelische Haltung der indischen Muslims entscheidend. Inmitten einer fremden Welt, in die ihre Vorfahren einst als Eroberer eingedrungen sind, leben sie auch heute noch in einem Zustand geistiger Alarmbereitschaft und fühlen sich als erster Vortrupp des Islams, dessen Sache zu verteidigen sie alle Zeit entschlossen sind. Aber der Übertritt hinduistischer Gruppen zum Islam, von der muslimischen Oberschicht eifrig begünstigt, sodann die Mischung mit indischem Blut, der das islamische Eherecht keine Hindernisse in den Weg legt, haben die indisch-muslimische Gesellschaft nicht nur blutmäßig im Laufe der Jahrhunderte stark indianisiert, sondern auch in ihrer seelischen Struktur immer mehr ihren hinduistischen Nachbarn angeglichen, und eine bunte Fülle eigenartiger Mischformen auf den verschiedensten Gebieten des religiösen Lebens hervorgerufen. Solange indessen die politische Oberherrschaft bestehen blieb, ward man sich dieser Strukturänderungen kaum bewußt; sie waren ja grundsätzlich nicht anderer Art als die Assimilationserscheinungen, die der Islam in anderen Kolonialgebieten hervorgerufen hat. Erst die britische Herrschaft und die in ihrem Gefolge in Indien einziehende abendländische Kultur angelsächsischer Prägung, insbesondere der englische Liberalismus, der in den letzten hundert Jahren auf allen Gebieten des politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und selbst religiösen Lebens seinen Einzug hielt, nötigte zur Selbstbesinnung. Die Orthodoxie fand sich ins Unabänderliche, nahm die Herrschaft der Fremden als ein gottgewolltes und vom Propheten geweissagtes Schicksal hin, und empfahl dem Gläubigen, in persönlicher Frömmigkeit sein Seelenheil zu suchen. Die breiten Massen freilich begnügten sich mit diesem mageren Troste nicht, sondern fanden in den Formen des volkstümlichen Sufismus mit seinem Wunderglauben, seinem Heiligenkult, seinen Wallfahrten und Gnadengaben die Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse. Der politische und wirtschaftliche Niedergang wurde freilich damit nicht aufgehalten, im Gegenteil. Daher kamen einige Modernisten wie Sayyid Ahmad Khan und Amir Ali zu dem Schluß, die einzige Rettung liege in einer starken Anpassung an den angelsächsischen Rationalismus. Sie verwestlichten den Islam in einem solchen Grade, daß von seinen tragenden irrationalen Kräften nichts mehr übrigblieb, und fanden eben deshalb bei der Mehrheit ihrer Glaubensgenossen entschiedene Ablehnung. Das große Wagnis, die Irrationalität des Islams gegen die zersetzende Kritik der angelsächsischen Kultur zu behaupten, unternahm Mirza Ghulam Ahmad. Im Elternhaus war ihm das traditionelle Bildungsgut des indischen Islams vermittelt worden, in den entscheidenden Jahren zwischen 18 und 22 hatte er im Verkehr mit schottischen Missionaren nachhaltige Eindrücke empfangen und war mit den Gedankengängen des angelsächsischen Liberalismus, den Idealen der englischen Sentimentalen und den Argumenten der protestantischen Kirche wohl vertraut geworden. Nun fühlte er sich berufen, die traurige Lage seiner Glaubensgenossen zu bessern, deren religiösem Empfinden seine seelische Veranlagung nahe genug stand, um ihn vor der Gefahr zu bewahren, einem blutleeren Rationalismus zu verfallen. Sein Rationalismus bedeutete in der Tat nur den Versuch, den christlichen Gegner mit seinen eigenen Waffen zu schlagen. Freilich brachte ihn der irrationale Charakter seiner Frömmigkeit, die ihn Wunder und Offenbarungen nicht nur als Lehrstücke der Dogmatik mit dem Verstande anerkennen, sondern in seinem eigenen Herzen von neuem erleben ließ, bald mit der Orthodoxie in Streit. Sobald sein Anspruch, die göttliche Offenbarung empfangen zu haben und der verheißenen Mahdi-Messias zu sein, dogmatisch formuliert wurde, war die Spaltung unvermeidlich. An dieser Stelle setzte Muhammad Ali ein: Wie in der Einleitung bereits angedeutet wurde, hat er die Ahmadiya wieder mit dem orthodoxen Islam ausgesöhnt, indem er darauf verzichtete, für Ghulam Ahmad eine Sonderstellung zu beanspruchen. Von diesem einen entscheidenden Punkt abgesehen, stimmt Md. Ali mit seinem Meister weithin überein: Für ihn ist wie für Ghulam Ahmad der Islam die vollkommene Religion, der Koran die maßgebliche göttliche Offenbarung, der arabische Prophet das vollkommene Vorbild für alle Menschen. Beide stellen den Koran über die Sunna und behaupten, daß keine echte Tradition dem Koran widersprechen könne. Mit dem Sufismus vergeistigen beide die Religion und sehen im Physischen, Moralischen und Geistigen die drei Stufen, auf denen der Gläubige sich Gott nähert. Die fünf Pfeiler des Religionsgesetzes dienen der Verwirklichung des Göttlichen im Menschen; auch der *Ǧihād*

ist kein Krieg mit äußeren Mitteln, sondern ein Kampf gegen die eigenen Leidenschaften und ein Ringen um die Seelen derer, die noch nicht für den Islam gewonnen sind. Der britischen Regierung stehen sie deshalb loyal gegenüber. Ebenso stimmt Md. Ali mit Ghulam Ahmad in der Ablehnung aller Versuche überein, den Islam auf rein rationaler Grundlage zu erneuern und hält an vielem fest, was die Modernisten preisgeben möchten. Beide wenden die Mittel einer rationalen Dialektik nur an, um im Kampf gegen das Christentum die Grundstellungen des Islams zu verteidigen. Gerade Md. Alis Werk, das eine systematische Darstellung des Islams gibt und mit allen Mitteln logischer Beweisführung den christlichen Gegner zu widerlegen trachtet, beweist auf jeder Seite, daß die Quellen, welche des Verfassers Religiosität speisen, einem Bezirke entspringen, der jenseits der Vernunft liegt.

Besprechungen.

Allgemeines.

Perrot, Nell: Les Représentations de l'Arbre sacré sur les Monuments de Mésopotamie et d'Élam. Paris: P. Geuthner 1937. (143 S., 140 Abb. auf 32 Taf.) gr. 8°. Fr. 60 —. Bespr. von W. Andrae, Berlin.

Wenn man sich bemüht, die Darstellungen des „heiligen Baumes" oder, wie wir sagen würden, des „Lebensbaumes", zu ordnen, wird man nicht umhin können, drei große Gruppen zu bilden, in denen sich die Metamorphosen dieses wichtigen Gebildes von seiner Geburt bis zu seinem Tode abzuspiegeln scheinen: In der ersten wächst es gewissermaßen wie ein Geschöpf unter dem Gestirn und unter anderen Geschöpfen des Mineral-, des Tier- und des Menschenreiches als Repräsentant des Pflanzenreiches und wird als solcher von dem darstellenden Künstler und dem anschauenden Menschen erlebt, — in der zweiten erfolgt seine „Heiligung" oder „Weihe", d. h. der Baum wird Symbolon und erhält seine Mensch- und Gott-bezogene Bedeutung, steht nicht zwischen den Geschöpfen der anderen Reiche, sondern zwischen Erde und Himmel, — in der dritten wird das Baumsymbol zum „Ornament" abgeschliffen, geht in die sogenannte „dekorative" Kunst ein und will zu einem Ende kommen, wie wir es heute zu erleben scheinen. Soll vom „arbre sacré" gesprochen werden, so kann man strenggenommen nur die mittlere Gruppe behandeln, also diejenige Form, in der der Baum gewissermaßen den Gipfel seines Daseins und Wirkens erklommen hat. Ordnet man die bekannten Darstellungen aus Mesopotamien und Elam, die dieser Gruppe angehören, chronologisch, wie es die vorliegende Arbeit im Text, nicht aber auch mit der Reihenfolge der Abbildungen versucht, so würde sich mit dieser Ordnung auch das Ansteigen zum Gipfel und das Absteigen nach der dritten Gruppe hinab zeigen lassen, nämlich wie es allmählich zu Sinnfüllung und Weihe kommt, welchen Grad sie erreichen und wie die Entweihung und Sinnentleerung ebenso allmählich einsetzen und weitergehen. Wir nennen diese Mittelgruppe die Gruppe der „Lebensbäume", obwohl diese Bezeichnung zweifellos zu dem Irrtum führen kann, daß jeder solche Baum darstelle und meine, was in der Paradieserzählung des A. T. „Lebensbaum" genannt wird. Das kann nur in sehr übertragenem Sinne geschehen. Aber jeder „Lebensbaum" hat das mit dem biblischen gemein, daß er nicht in dem gleichen Sinne „sacré" und „heilig" ist, wie ein göttliches Wesen. Er ist „geheiligt", ist „geweiht". Infolgedessen wird er auch niemals angebetet wie eine Gottheit. Es wäre falsch, wenn man irgendeine der zahllosen Darstellungen so deuten wollte, als beteten die menschgestaltigen Wesen oder gar die Tiere den vor oder zwischen ihnen dargestellten „Baum" oder ein ihm ähnliches Gebilde an. Mit diesem Grundirrtum verbaut man sich die Einsicht in das Wesen des Lebensbaumes.

Im Paradies des A. T. stehen überdies bekanntlich zwei besonders geweihte Bäume: Der Lebensbaum und der Baum der Erkenntnis. Der erste bezeichnet gewissermaßen die heilige, unerreichbare Mitte der Welt und aller paradiesischen Geschöpfe, der zweite ist der „verbotene", für den Menschen noch unerreichbare Früchte tragende Baum. Betrachten wir das Leben des Geschöpfes Baum, so kann man seine aufsprießende und seine blühende Epoche von seiner fruchtenden trennen. Sprießen, Blühen, Fruchten sind seine drei Lebensfunktionen. Man wird finden, daß bei den Darstellungen des „arbre sacré" das eine Mal die reine Erzeugung von Ästen, Zweigen und Blättern, das andere Mal die von Blüten, das drittemal die von Früchten betont ist, und könnte den Fruchtzustand als Bild des „Erkenntnisbaumes", den sprießenden und blühenden als Bild des eigentlichen „Lebensbaumes" erkennen. Es ist klar, daß alle drei Funktionen immerfort Übergänge sind. So erscheinen auch in den Darstellungen Übergänge. In einem jüngst veröffentlichten Einlagefries aus Elfenbeinplättchen, der in Assur gefunden ist und aus der Mitte des 2. Jahrhunderts stammt[1]), stehen zwei „Funktionen"

1) Berliner Museen (Amtliche Berichte) Jahrg. 59, 1. Heft, 1938, S. 12ff.

des Baumes in rhythmischer Folge mit Götterfiguren und geflügelten Stieren zusammen: Die eine ist als sprießender Laubbaum gegeben, die andere als fruchtender Granatapfelbaum. Es ist wie eine Illustration zu den beiden Paradiesbäumen[1]). Den reinblühenden Baum haben wir z. B. auf dem wunderschönen sogenannten „Preußer-Rollsiegel" aus Uruk in der Berliner Sammlung[2]). Hier wird insbesondere klar, wie stark der blühende Baum menschbezogen gedacht ist: Der Mensch bildet gleichsam den Stamm dieses Baumes, die Äste entwachsen beinahe natürlich seinen Händen.

Es ist nicht möglich, dieses Funktionelle etwa zeitlich zu ordnen; man kann sagen, daß der fruchtende Baum schon ganz früh, z. B. in Susa im 4. Jahrtausend, auftritt, ebenso gegen Ende des 4. Jahrhunderts der blühende Baum in Sumer, z. B. auf dem eben genannten Preußer-Siegel. Der sprießende beginnt in der noch früheren Vorzeit in den Tongefäßmalereien.

Es ist gut, daß Vf. den Versuch macht, das, was in den Keilschrifttexten zum Baum gesagt wird, zum Klingen zu bringen. Das sind die Worte über den heiligen Baum des uralten sumerischen Eridu und über das Lebenskraut und den Jenseitsbaum im Gilgameschepos. Hier geht es, der frühen Entwicklungsstufe entsprechend, um das Sprießen des Lebendigen und noch nicht um die Frucht des Erkennens. Das Sprechen über den Baum verstummt mehr und mehr beim Fortschreiten zum blühenden und zum fruchtenden Baume. Seine Darstellungen sind selbst Worte, man muß sie „lesen" und in sich zum Klingen bringen und darf nicht erwarten, daß viel über sie geschrieben und gesprochen wird. Das ist ein Teil ihres Geweihtseins: Nur der Eingeweihte kann sie lesen und in sich aufnehmen.

Vf. kann daher kaum andere „Beziehungen zwischen den Monumenten und gewissen Texten" herstellen, als jene sumerischen, die in der Mitte des 3. Jahrtausends (bei Gudea) ihr Ende finden (S. 11), und muß sich im übrigen ausschließlich dem Studium der Monumente widmen, wie schon so viele frühere Autoren. Tut man dies jedoch, so ist größte Ehrfurcht vor jeder kleinsten Einzelheit des nun einmal geschaffenen Kunstwerkes, ob groß, ob klein, am Platze. Das heißt aber, daß man seine Untersuchungen und Urteile auf Originale, oder zum mindesten auf erstklassiges Abbildungsmaterial stützen muß. Die Überzeugungskraft einer solchen Arbeit nimmt für den gutwilligen Leser in dem Maße ab, als die Abbildungen der Kunstwerke zu wünschen übriglassen; denn an ihnen soll er ja das Urteil mitgewinnen und lernen, die Bilder mitzulesen und zu deuten. Es handelt sich dabei nicht um Schönheit, sondern um absolute Genauigkeit. Diese vermißt man bei den meisten der 140 sehr flüchtig skizzierten Bildchen. Absolute Genauigkeit ist gerade bei den winzigen Siegelbildern eine der am schwersten zu erfüllenden Forderungen. Man muß sie jedoch an eine wissenschaftliche Arbeit stellen. Pl. 15 wäre in dieser Hinsicht leicht zu verbessern gewesen, weil es sich hier um große Bildwerke handelt. Es ist schade, daß sich Vf. dabei an die ebenfalls schon höchst flüchtigen Wiedergaben in Contenaus Manuel gehalten hat. Abb. 69 hätte sich aus WVDOG 53 „Kultrelief aus Assur" bequem ganz vollständig geben lassen; denn es fehlt diesem jetzt in Berlin stehenden Bildwerk so gut wie nichts. Da es — mit Recht — bei den Betrachtungen des Vf. mehrfach herangezogen wird (S. 84), wäre es gut, dem Leser ein vollständiges Bild an die Hand zu geben.

Ich wüßte keines unter den skizzierten Bildern zu nennen, das der dritten Gruppe, nämlich den zum Ornament abgeschliffenen Symbolen zuzuzählen wäre. Jeder der hier dargestellten Arbres sacrés hat m. A. nach Symbolwert, und es ist deshalb gar nicht gleichgültig, wie sich seine Zweige, Blätter, Blüten, Früchte im einzelnen aufbauen und Gestalt gewinnen. „Dekorativ" ist an ihnen so gut wie nichts. Ebensowenig die paarige und gegenständige Anordnung von Tier-, Mischwesen-, Menschen- und Götterfiguren, die mit dem Symbolbaum verbunden oder auch neben, vor oder hinter ihm dargestellt sind. Sie sind in der ersten, frühesten Gruppe seinetwegen anwesend, in der zweiten mit ihm beschäftigt. Diese Tätigkeit wird vervielfältigt abgewandelt. Man kann sie jedoch auf einen Nenner bringen, wie schon oben angedeutet: Weihe. Das heißt: Der Baum erhält durch Götter, Götterboten, Genien, Mischwesen, Tiere, Menschen Kräfte zugestrahlt und zugewiesen, die sein ganzes Wesen zwischen Oben und Unten, zwischen Himmel und Erde stärken, so wie der physische Baum ja nicht von Erd- und Himmelskräften allein gedeiht, sondern von göttlichen, tierischen und menschlichen Strahlungen zu höherer Vollendung gebracht werden kann. Erde ist dabei bisweilen wie ein Berg, zumeist aber als untere Wagerechte, Himmel als obere Wagerechte oder aber als geflügelte Gestirnscheibe ausgedrückt.

1) Eine empfehlenswerte Darstellung scheint mir Rich. Karutz in seinem Büchlein: „— — Aber vom Baum der Erkenntnis" in einem weitgespannten ethnographischen Rahmen zu geben.

2) Veröffentlicht vom Ref. in Studien zur Bauforschung 5, herausgeg. von der Koldewey-Gesellschaft: „Die Ionische Säule", Taf. V, S. 25f.

Daß Götter auf das Gedeihen des Baumes wirken, will uns zunächst verständlicher erscheinen, als daß es Tiere tun, wir müssen jedoch den Blick auf die Gesamtheit aller dieser Wesen richten, die sich hier betätigen: Götterboten, d. h. geflügelte Menschen (wir würden sie „Engel" nennen), bisweilen mit Adlerköpfen, Mischwesen, halb Tier, halb Mensch, endlich unvermischte Tiere und Menschen. Uns scheint aus dieser Reihe hervorzugehen, daß zwischen Göttern und Menschen Stufen erkannt waren und ausgedrückt werden sollten. Was auf den Baum wirkte, war gleichsam graduiert. Der Gott steht am einen, der Mensch am anderen Ende der Reihe, zwischen Gott und Mensch spielt das Wirken auf den Baum: von der Götterseite her mehr durch die geflügelten „Götterboten", von der Menschenseite her mehr durch die Tiere und Mischwesen, in denen sich Menschen-Inneres ausdrückt, wie in den Götterboten Götterwille, Götter-Inneres. An den meisten dieser Tiergestalten, deren jede eine bestimmte Kraft verkörpert, ist die Bezogenheit auf einen bestimmten Innenteil des Menschen leicht zu deuten, so insbesondere an Löwe, Adler, Stier, an Steinbock, Fisch, Schlange, Skorpion.

Der Symbolbaum ist somit kein Phantom oder Fetisch oder dgl., sondern ein durchaus mensch- und gottverbundenes Abbild des Innenmenschen. Er wächst wie der physische Mensch von der Erde zum Himmel und wird von oben, d. h. von den Göttern befruchtet. Wer dieses Bild anschaute, erfühlte sein inneres Wesen und das Wirken der eigenen und der Götterkräfte auf dieses Wesen. Nirgends ist klarer und zugleich monumentaler ausgedrückt, was gemeint war, als auf den alabasternen Wandplatten Assurnasirpals II. in Kalchu. Dort wird von den gleichen „Götterboten"-Paaren bald der Symbolbaum, bald der König symbolisch befruchtet. Es ist wie eine Gleichung an die Wände geschrieben: „König = Symbolbaum" oder in unserer Sprache übersetzt: „Mensch als Erscheinung = Mensch als Wesen".

Den physischen Erscheinungsmenschen glauben wir gut zu kennen; mit dem Innenwesen des Menschen stand und steht es nicht so gut. Läßt man die Fülle der Symbolbäume an sich vorüberziehen, kann man wohl vieles von dem herauslesen, was bei den alten Mesopotamiern im Menschen innern gesucht und gefunden worden ist. Jeder wie auch immer geartete Versuch, diese Fülle zu sichten und zu ordnen, ist erwünscht, so auch dieser von Nell Perrot unternommene.

Er verfährt in der üblichen geographisch-historischen Weise, die uns eine Sinndeutung mehr zu hemmen als zu fördern scheint. Wo eine Deutung versucht wird, geschieht es in der ebenfalls üblichen rationalistischen Weise, die eigentlich überall mit einem Ignorabimus endet, das uns nicht der Weisheit letzter Schluß zu sein scheint. So bleibt diese Arbeit im wesentlichen bei der phänomenologischen Ordnung stehen, die sorgfältig durchgeführt ist, die jedoch unserer Ansicht nach nur die Vorarbeit für eine wirkliche Durchdringung ist und bleiben muß. Sie teilt sich dementsprechend in vier Kapitel: I. Die Frühzeit, Elam um 3000, in dem die Susakeramik (noch ohne Rücksicht auf die noch viel frühere und ergiebigere Keramik vom prähistorischen Hügel bei Persepolis, vom Tell Halaf, von Arpatschije, Tepe Gawra und Samarra) und die Siegelbilder in Stil- und Sachgruppen zusammengefaßt werden. — II. Das 3. Jahrtausend: Sumer-Akkad, wo pflanzliche Darstellungen der Sumerer im allgemeinen, die verschiedenen Arten von Bäumen, Pfählen und ähnlichen Bildern im besonderen und endlich „Götterbäume" und Vegetations- und Ackerbaugötter behandelt werden. — III. Das 2. Jahrtausend, mit den späteren elamischen, den frühsyrischen (churrisch-mitannischen sowie hethitischen, syrohethitischen), den kanaanäischen und mykenischen Baumdarstellungen. — IV. Das 1. Jahrtausend; der Lebensbaum bei den Assyrern. Hier findet man nach Großplastik (Steinreliefs) und Siegeln gegliedert „die Rolle der Genien" und die „Stilisierung" des Baumes und wiederum eine Gruppierung der „Sachen": Baum in Gesellschaft mit „Personen" oder Tieren und mit oder ohne geflügelte Sternscheibe.

Ein typisches Beispiel rationalistischer Deutung findet sich S. 100ff., wo die Befruchtung durch Genien angezweifelt wird, die nach unserer Ansicht bald den Lebensbaum, bald den Menschen mit Blüte und Situla „bearbeiten". Die drei Gründe, die gegen das Befruchten vorgebracht werden, halten nicht Stich, weil sie aus dem Physiologischen genommen sind anstatt aus der Symbolik. Was an die Stelle der Befruchtung gesetzt werden soll, sind geistreiche Kombinationen, die sich weder mit dem Physiologischen noch mit der Symbolik stützen lassen. — Symbole — und nur um Symbole geht es hier — darf man nicht rationalistisch und ästhetisch von außen abtasten, man muß versuchen, sich selbst ganz in sie hineinzuversetzen. Einen anderen Weg, sie zu deuten, haben wir nicht.

Wertvoll ist die vorliegende Arbeit jedoch insofern, als Verfasser mit geringen Ausnahmen die außerordentlich reiche Literatur über sein Thema durchgearbeitet hat und versucht, uns eine Ordnung dieser Fülle der Erscheinungen vorzulegen. Dafür kann man in jedem Falle dankbar sein.

Zaloziecky, Wladimir R.: **Die Sophienkirche in Konstantinopel** und ihre Stellung in der Geschichte der abendländischen Architektur. Rom: Pont. Ist. di Archeol. crist.; Freiburg i. Br.: Herder 1936. (Textband: VIII, 271 S. mit Abb.; Tafelband: XXIV Tafeln.) 4^0 = Studi di Antichità Cristiana XII. Bespr. von Friedrich Wachtsmuth, Marburg-Lahn.

Der Verf. nimmt in acht selbständigen Abschnitten eine ausführliche Untersuchung über das obenstehende Thema vor. Er widmet zuerst seine Aufmerksamkeit dem Außenbau und geht dann weiter zur Behandlung des Inneren über. In den folgenden Abschnitten werden nacheinander „Die Sophienkirche und die weströmische Architektur", „Die Sophienkirche und die oströmische Architektur" und „Die Sophienkirche, die altchristliche und frühbyzantinische Architektur" behandelt. Die Abschnitte über „Die Einzelformen der Sophienkirche und ihre Ableitung" und „Die Kuppel- und Gewölbelösungen der Sophienkirche" bilden den Übergang zum letzten Hauptabschnitt, in dem eine „Zusammenfassung und Ausblicke" gegeben werden. Ein „Nachtrag" bringt eine kurze Auslese aus der neueren Literatur über die Sophienkirche. Ein Ortsverzeichnis, ein Namensverzeichnis und ein Abbildungsnachweis schließen die Arbeit ab.

Jeder Hauptabschnitt zerfällt in eine Reihe von Unterabteilungen. Am Außenbau wird zuerst der blockmäßige und optische Gesamtcharakter herausgestellt. Es folgen die Untersuchungen über die Bedeutung der Wandfläche für den Außenbau, über die Verhüllung der Baustruktur und über die Verteilung der Baumassen im Gesamtbilde. Der Schluß des ersten Abschnittes ist der Betrachtung des Verhältnisses der Einzelformen zum Bauganzen und der der Beziehung des Baues zur nächsten Umgebung gewidmet.

Der zweite Abschnitt behandelt das Innere. Der Verf. schildert dabei zuerst die Vorbereitung des Raumerlebnisses im Narthex. Er untersucht weiter die dualistische Raumgestaltung des Naos und das Verhältnis dieser Raumgestaltung zu der der abendländischen Architektur. Dem Leser wird versucht, die Verschleierung des Aufbaues im Naos unter der Betonung des kaschierten Verstrebungssystems verständlich zu machen. Es folgt die Unterstreichung der optisch-illusionistischen Mittel der Lichtführung, um im Zusammenhang damit die koloristischen Mittel der Wandbekleidung und das Verhältnis der Einzelformen zum Bauganzen herauszustellen.

Der dritte Abschnitt behandelt die spätrömische Blockarchitektur und sieht in ihr ein Vorbild für die Lösung, wie sie in der Sophienkirche gefunden worden ist. Es werden die Vorstufen unter anderem in den Thermen und Palastanlagen gefunden und es wird „die Entstehung dieser Raumgestaltung mit der Tendenz der Raumgeschlossenheit, d. h. der raumbildenden und zugleich abschließenden Tendenz der Nischen" (73) in Zusammenhang gebracht. Der Verf. wendet dann sein Augenmerk der von ihm gekennzeichneten „Auflösung des substantialen Raumkörpers" (78) zu und betont, daß „die Auflösung der Raumsubstantialität durch die Erweiterung des Raumeindrucks, die die begrenzende Funktion der Wand aufhebt und eine Verschiedenheit und Vielheit der Raumformen durch Heranziehung von Umgängen ergibt, bereits hier in der spätrömischen Architektur vorgebildet" (81) sei. Der Verf. glaubt ferner, daß die Entstofflichung sich am deutlichsten bei der Sophienkirche im verschleierten Verstrebungssystem zu erkennen gibt. Das Verhältnis der Kuppellast zum Stützensystem und dessen römischen Vorstufen werden unter Heranziehung von Beispielen aus verschiedenen „Stilstufen" erläutert. Die Untersuchungen schließen mit dem Bekenntnis ab, daß die verschiedenen Beispiele spätrömischer Kunst dieselbe Eigentümlichkeit „einer auf frei im Raume verteilten Stützen ruhenden, gleichsam frei schwebenden Kuppel" und denselben „Raumillusionismus und die Verschleierung des Verstrebungssystems" (90) besitzen, wie sie dem mittleren Teil der Sophienkirche eigen sind, wenn auch an den römischen Beispielen derselbe Baugedanke verschieden ausgeführt worden sei.

Ein besonderer Abschnitt gilt den reifen spätantiken Ausläufern der illusionistischen Raumarchitektur, als deren Vertreter San Lorenzo in Mailand und San Vitale in Ravenna bezeichnet werden. Diese Untersuchung führt den Verf. zur Betrachtung der Sergius- und Bacchuskirche in Konstantinopel und zum Vergleich dieser Kirche mit San Vitale in Ravenna, um schließlich auch die Beziehungen der Sophienkirche zu San Vitale und San Lorenzo darzulegen. Er kommt dabei zu dem Schluß, daß San Lorenzo der Sophienkirche auf Grund der Stiluntersuchung näherstünde als die gleichzeitigen ravennatischen Bauten (116).

Der vierte Abschnitt behandelt die römische Blockarchitektur an den Peripherien des Ostreiches und ihr Verhältnis zur Sophienkirche. Der Verf. stellt fest, daß die äußersten Peripherien des oströmischen Reiches (das heißt Persien und Mesopotamien) keine Wölbungs- und Raumarchitektur hervorgebracht hätten, welche die Mittelmeergebiete, vor allem Byzanz beeinflußt haben könnten. Er nimmt vielmehr

an, daß die römische Wölbungskunst in die östlichen Provinzen eingedrungen sei (125). In einem zweiten Unterabschnitt werden die hellinistisch-römischen und byzantinischen Bauprobleme in Syrien behandelt. Der Verf. lehnt auch hier eine Beeinflussung Westroms und Byzanz durch die syrische Baukunst ab (133).

Im anschließenden sechsten Abschnitt verfolgt der Verf. die Verquickung der altchristlichen und römischen Bauideen zu einer neuen Schöpfung. Er vergleicht zuerst die Anlage einer altchristlichen Basilika mit der Sophienkirche. Die altchristliche Basilika teile — wie der Verf. sagt — mit der Sophienkirche „die in die Tiefe verlaufenden kinetischen Raumeindrücke des mittleren Raumes, die durch die Fluchtlinie der Arkaden angedeutet werden, ferner die axiale Streckung, die Tiefenverbindung mit dem Bema, die Umgänge und schließlich die allgemeinen Entstofflichungstendenzen" (137). Der Hauptunterschied beruhe dagegen darin, „daß im Naos einer altchristlichen Basilika ein geschlossener Raum gar nicht existiert, . . . während der Raum der Sophienkirche wiederum gewölbt und geschlossen wird und somit objektiv real vorhanden ist" (139). Die Geschlossenheit der Wölbung und der Raumform führt der Verf. auf die römische Baukunst zurück. Sämtliche Bauformen der Sophienkirche sind nach der Ansicht des Verf. in der weströmischen Architektur vorgebildet (141). Er versucht in den weiteren Ausführungen nachzuweisen, „wie und auf welchem Wege" die Formen der Sophienkirche unter dem Einfluß des Westens entstanden sind (141). Ein besonderer Unterabschnitt behandelt „Die Verbindung der kinetischen Raumgestaltung mit substantialen Raumformen" (144), das heißt, hier wird der Verbindung der basilikalen Raumgestaltung mit dem Kuppelraum nachgegangen, wobei der Verf. Beispiele aus Vorderasien heranholt und untersucht, zum Beispiel die Kuppelbasilika in Meriamlik, die Marienkirche zu Ephesos, die Irenenkirche zu Konstantinopel in ihrer ursprünglichen Gestalt und andere mehr. Die Schlußbetrachtung gilt der Herausarbeitung der Sonderstellung der Sophienkirche innerhalb der frühbyzantinischen Bauprobleme. Sie hat zum Ergebnis den engen Zusammenhang der spätrömischen-altchristlichen Architektur mit der der Sophienkirche.

Die Einzelformen und deren Ableitungen werden im sechsten Hauptabschnitt näher untersucht, wobei zu erkennen ist, daß die Einzelform durchaus dem gesamten Masseneindruck untergeordnet wird (165), wodurch „jede Einzelform ihrer architektonischen und plastischen Bedeutung beraubt" erscheint (166). Es folgt die Betrachtung der dekorativen Einzelformen und deren Verhältnis zu den spätrömischen Dekorationsweisen des West- und Ostreiches. Es schließt sich ferner eine Untersuchung über die Kapitelle (Korb-, Kessel-, Trichter- und Kämpferkapitelle) der Sophienkirche und das Verhältnis dieser Kapitellformen zu denen der west- und oströmischen Kunst an. Eine besondere Aufmerksamkeit wird dem weströmischen Naturalismus und der frühbyzantinischen Stilisierung gewidmet. Diese Untersuchung klingt mit dem Bekenntnis aus, daß die naturalistischen Motive aus dem Westen stammen (210), wo sie wiederum in Ravenna oder in Parenzo vorgebildet seien.

Eine letzte Unterteilung des sechsten Abschnittes behandelt die Anpassung der Säulenbasen, der Sockel, der Türrahmen und der Schranken an die optischen Darstellungsmittel.

Im siebenten Abschnitt werden die Gewölbelösungen der Sophienkirche in Vergleich zu den entsprechenden Bildungen der vorangegangenen und unmittelbar folgenden Architektur gestellt. Keine Anlage im Westen aus dem sechsten Jahrhundert könne den Vergleich mit der Sophienkirche aushalten. „Die letzte Anlage im Westen, die in dieser Hinsicht mit der Sophienkirche wetteifern könnte, ist San Lorenzo" in Mailand (221). Der Verf. kommt dann zu dem Schluß, daß „wir es also in der Sophienkirche . . . mit einer Wiederanwendung der römischen Architektur für christliche Zwecke zu tun haben" (221). Wir dürften uns aber nicht wundern, „daß wir an ihr — der Sophienkirche — mehr römische als altchristliche Bauelemente vorfinden, und zwar Bauelemente, die mehr an die vorchristliche oder auch gleichzeitige pagane römische Architektur als an die gleichzeitige altchristliche Architektur erinnern" (221). Selbst in den Pendentivlösungen will der Verf. weströmische Vorbilder erkennen (222). Er erblickt den Unterschied in den Lösungen nur darin, daß die Pendentive in der Sophienkirche die Überleitung von der Kuppel zum Pfeiler bewerkstelligen, während bei den römischen Vorbildern das Pendentiv nur die Vermittlung von der Kuppel zur Wand bildet (223). Der Ursprung der vollkommneren Lösung wird vom Verf. auch in den Westen verlegt; ein greifbares Beispiel wird freilich nicht genannt. Die Pendentivgebilde in Kleinasien werden vom Verf. in Abhängigkeit zur frühbyzantinischen gebracht, desgleichen auch ähnliche Lösungen im weiteren Osten (223—225). Die Abhängigkeit vom römischen Westen wird auch für die Trompe in Anspruch genommen. Es folgt eine Untersuchung der verschiedenen Kuppel-

bildungen in Mailand, Ravenna und an anderen Orten. Der Verf. versucht fast sämtliche Lösungen als ältere Vorbilder der Sophienkirche hinzustellen. „Auch die anderen Gewölbearten der Sophienkirche sind", nach seiner Ansicht, „durch die römische Baukunst vorgebildet" (229).

Zum Schluß seiner Ausführungen wendet sich der Verf. dem musivischen Dekorationsschmuck zu und stellt wiederum das engere Verhältnis der Konstantinopler Lösung zu den weströmischen als zu den oströmischen fest. Eine Zusammenfassung und ein kurzer Ausblick schließen die Ausführungen des Verf. ab.

Die Arbeit hatte, wie der Verf. schreibt, bereits 1933 ihren Abschluß gefunden. Da sie aber erst 1936 erscheinen konnte, sieht er sich veranlaßt, in einem Nachtrag noch zu einzelnen neueren Arbeiten Stellung zu nehmen.

In den vorstehenden Ausführungen habe ich versucht, eine kurze Wiedergabe des Inhalts des gesamten Werkes zu geben, wobei ich geflissentlich eine Auseinandersetzung vermieden, mich aber wohl der Ausdrucksweise des Verf. bedient habe. Die vom Verf. gewählte Form der Darlegung ist wegen des überwältigenden Gebrauchs von Fremdwörtern entschieden abzulehnen. Unsere deutsche Sprache ist reich genug an Ausdrücken, um die Gedankengänge des Verf. in einer gefälligen deutschen Form wiederzugeben. Wozu die leicht ersetzbaren, immer wiederkehrenden Fremdwörter? Ich bringe hier nur eine Auslese aus dem ersten Kapitel: Substantialität, Funktion, Subordination, Koordination, Ausbalancierung, Kausalität, Totalität, Tendenz, Konsequenz, Ensemble, voluminös, kompakt, homogen, heterogen, dominierend, absolut, appliziert, alternierend, illusionistisch, eminent, koloristisch, konzentrieren, isolieren usw.

Der Verf. will, wie er es in seinem Vorwort ausdrücklich betont, das „Hauptgewicht der vorliegenden Untersuchung" in den architektonischen Teil verlegt wissen. Es fragt sich, ob die von ihm gewählte Methode, eine architektonische Untersuchung vorzunehmen, auch vom architektonischen Standpunkt aus gebilligt werden kann. Die Vornahme einer architektonischen Untersuchung setzt meines Erachtens voraus, daß man sich über die Entstehung des Baukörpers zuerst Rechenschaft gibt. Der Verf. hält dieses nicht für notwendig, sondern geht unmittelbar von dem Eindruck aus, den der fertige Bau auf den Beschauer ausübt. Damit ist die Untersuchung auf ein gefährliches Geleise geschoben. Diesen Standpunkt des Verf. erkennt man sofort in der Anordnung des Werkes, in dem nicht zuerst die Gesamtanlage im Grundriß und Aufriß erörtert wird, sondern daß der Verf. gleich zu Anfang sich mit der Außenbaugestaltung, wie sie auf den Beschauer wirkt, auseinandersetzt. Von dem Grundriß ist in keinem Abschnitt geredet worden. Mit der Besprechung der Außenwirkung erhält der Bau einen besonderen Stempel und zwar einen solchen, wie ihn sich der Verf. persönlich vorstellt und nicht, wie der Baukörper aus dem Grundriß erwachsen ist. Dasselbe gilt auch bei seiner Betrachtung des Innenraumes, wo er, um nur ein Beispiel herauszugreifen, von dem Eindruck der Kuppel spricht, wo er über die Wirkung der Wandflächen sich ausläßt und wo er schließlich die Raumgestaltung nur vom Eindruck aus her untersucht. Man vermißt dabei eine eingehend begründete Untersuchung über die Bildung der Kuppel und der notwendigen Widerlager. Aus diesem Grunde kommt er zu der Fehlbetrachtung von Stütze und Last im Gegensatz zu der richtigen Untersuchung von Schub und Widerlager. Hier werden Begriffe miteinander vermengt, die grundverschieden voneinander sind. In der griechischen Antike beherrscht der Gedanke von Stütze und Last die Baukunst, die gegenseitige Abhängigkeit stellt den Grundcharakter dieses Zweiges der Baukunst dar. In dem Augenblick aber, wo sich das Gewölbe frei über einen Raum spannt und wo neben dem Druck des Gewölbes in erster Linie der Schub in Betracht zu ziehen ist, tritt an Stelle der Stütze das Widerlager auf. Wo dieser Unterschied nicht scharf auseinandergehalten wird, kommt man zu jener angreifbaren Betrachtungsweise, wie sie der Verf. vorgenommen hat. Es ist nicht auffällig, vielmehr selbstverständlich, daß das Widerlager der Kuppel in die Wand und in ein Strebewerk verlegt wird, das, wenn es am Außenbau angebracht wird, im Innern unsichtbar bleibt. Alle Darlegungen und Theorien des Verf. „über die illusionistische Raumwirkung", „Kaschierung des Verstrebungssystems" fallen somit weg, wenn man die Wirklichkeit der Raumgestaltung im Auge behält.

Es würde mich zu weit führen, auf alle Thesen hier einzugehen, die auf dem angreifbaren Anfang aufgebaut sind. Meine Grundeinstellung in der Betrachtungsweise eines Bauwerkes habe ich bereits des öfteren in meinen Arbeiten dargetan. Ich müßte fast alles wiederholen, um meine gegensätzliche Einstellung zur Forschung gegenüber der der Betrachtungsweise des Verf. darzutun. Ich fürchte nur, daß eine Untersuchung, die so rein auf persönlichem Eindruck beruht, nicht das wahre Bild wieder-

gibt, sondern auch von jedem anderen, der anderer Ansicht ist, widerlegt werden kann. Aus diesem Grunde lehne ich die Methode der Forschung und der Darlegung, wie sie der Verf. gewählt hat, grundsätzlich ab.

Seine geschichtlichen Untersuchungen in bezug auf die Raumgestalt im Westen, in Byzanz und im Osten und die Gegenüberstellung der Bauten aus diesen Gegenden, führt zu Schlüssen, die meines Erachtens auch nicht immer stichhaltig sind. Ich müßte auch hierbei die Beweisführung aus meinen eigenen Arbeiten wiedergeben, um vielen anfechtbaren Ansichten des Verf. entgegenzutreten. Ich greife daher nur einzelne Beispiele heraus: Die Bauten Ravennas als Vertreter der weströmischen Baukunst anzusehen, ist schlechterdings unmöglich, allein schon, wenn man die verschiedene Art der Wölbtechnik in Rom und in Ravenna und im Osten erkennt. In Rom wurde das Gewölbe nicht aufgemauert, sondern unserem Eisenbeton ähnlich als Gußmauerwerk aufgeführt, wobei unter anderem die vermeintlichen Felderdeckenkonstruktion am Pantheon in Rom sich nur als vorgeblendeter Schmuck ergibt. Im Osten wie auch in Ravenna wird dagegen das Gewölbe aufgemauert, einerlei ob in Bausteinen oder in Tonröhren. Auch der Übergang vom Vieleck in die Kuppel ist in San Vitale nach östlicher Art durchgeführt worden. Sie hat nichts gegemein mit der römischen Art der Überleitung aus dem kreisrunden Unterbau in die kreisrunde Kuppel oder aus dem Vieleck in das vieleckige kuppelartige Klostergewölbe. Der Verf. bleibt uns unter anderem auch den Nachweis schuldig, daß die Kuppellösung von San Lorenzo, wie wir sie heute erkennen, eine Bildung aus dem sechsten Jahrhundert nach Christus ist. Ebensowenig berechtigt scheint die Ablehnung des kleinasiatischen Einflusses auf die Sophienkirche. Die folgerichtige Entwicklung der Raumgestalt der Sophienkirche aus der der Marienkirche in Ephesos ist nicht zu übersehen, wenn man die Raumschöpfung der Sophienkirche in einen geschichtlichen Ablauf zu setzen versucht. Ich habe diese Ansicht ausführlich in meinen Arbeiten dargetan und verzichte, hier nochmals darauf einzugehen. Der beste Abschnitt ist zweifellos der, wo der Verf. sich mit dem Schmuck befaßt; hier stört es nicht, daß er in erster Linie von dem Eindruck ausgeht, den der Schmuck auf ihn ausübt. Wie sehr der Verf. die Wirkung in den Vordergrund rückt, zeigt sich auch darin, daß er wichtige geschichtliche Zusammenhänge nicht im Text verarbeitet, sondern nur in die Anmerkungen bringt. —

Es fällt eigenartig auf, daß die Ausstattung von Text und Abbildungen nicht in gleicher Form und Größe erscheint. Bei den Darstellungen der Grundrisse ist schließlich die Anbringung von Maßstäben oder die Eintragung von Maßen zu vermissen.

Ägyptologie.

Scharff, Alexander: **Der historische Abschnitt der Lehre für König Merikarê.** München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (C. H. Beck) 1936. (64 S.) 8^0 = Sitz.-Ber. d. Bayer. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Abt. Jg. 1936, H. 8. Bespr. von Hermann Kees, Göttingen.

Der unmittelbare Anlaß für die vorliegende Abhandlung des Münchner Ägyptologen war das Bekanntwerden einer neuen Handschrift zu dem bisherigen Haupttext, dem Pap. Petersburg 1116 A aus der Sammlung Golenischeff, und zwar aus dem Besitz von L. Borchardt in Kairo. Borchardt hatte zur Feier seines 70. Geburtstages davon wenigstens eine Kolumne mitgeteilt (Allerhand Kleinigkeiten, Leipzig 1933 Bl. 15). Danach gibt Sch. für den historischen Abschnitt dieses Literaturwerkes (= Z. 68—110 der Petersburger Handschrift) eine gegenüber der Erstbearbeitung durch A. H. Gardiner mehrfach verbesserte Übersetzung und knüpft daran einen geschichtlichen Überblick über die Machtkämpfe der Zwischenzeit zwischen AR und MR (8.—11. Dynastie). Dieser führt erheblich über die bisher beste Darstellung dieser Epoche in Ed. Meyers Geschichte des Altertums (I, 2^3, § 273ff.) hinaus und gibt eine vor allem für die Althistoriker willkommene Fassung der neuesten Forschungsergebnisse in knappen, klaren Umrissen. Ich habe mit Befriedigung bemerkt, daß Sch. dabei mit den Ergebnissen meiner „Beiträge zur altägyptischen Provinzialverwaltung und der Geschichte des Feudalismus“ (Gött. Nachr. 1932 und 1933) in allem wesentlichen übereinstimmt. Auf die merkwürdige Überschneidung kulturpolitischer Einflüsse, die sich sogar noch unter der 12. Dynastie in dem als umstrittenes Grenzgebiet der Herakleopoliten und Thebaner wichtigen 10. oberägyptischen Gau widerspiegeln, habe ich neuerdings wieder bei der Besprechung von Steckeweh-Steindorff, Die Fürstengräber von Qâw (Gött. gel. Anz. 1936 S. 333f.) aufmerksam gemacht.

Ein Mißverständnis, das Scharff [S. 47; und neuerdings H. Brunner, Die Texte aus den Gräbern der Herakleopolitenzeit von Siut = Ägyptol. Forsch. H. 5 (1937) S. 40] weiterträgt, leitet sich aus der Inschrift des Gaufürsten Achtoï d. J. von Siût, Zeitgenossen des Herakleopolitenkönigs Merikerê, her (Siût Grab

Nr. 4). Ed. Meyer hatte voreilig eine von der Herakleopolitenpartei bei Schashotep (Hypsele) im 11. oberägyptischen Gau südlich Siût gewonnene Schlacht auf dem Nil herausgelesen (§ 276 Ende). Tatsächlich bezieht sich die fragliche Stelle der Biographie jenes Gaufürsten (Z. 15 „Die Spitze der Flotte kam nach Schashotep, während ihr Ende bei NN. war; der Himmel war im Hauch des Nordwindes usw.") nach dem ganzen Zusammenhang (es folgt die Schilderung der Landung und des begeisterten Empfangs in Herakleopolis) auf die Ausfahrt und Heimkehr der Nilflotte aus Oberägypten. Die Angabe über Anfang und Ende der Flotte veranschaulichte an Orten der nächsten Umgebung von Siût, der Heimat des Gaufürsten, die ungewöhnliche Größe der Flotte, keinesfalls den Ort einer Seeschlacht. Übrigens hatte Maspero die Stelle bereits vor Jahren im ganzen richtig aufgefaßt, siehe Breasted, Anc. Records of Egypt I S. 186 Anm. a zu § 401.

Das ist aber eine Einzelheit, die das Gesamtbild der Scharffschen Darstellung nicht beeinträchtigt. Diese bleibt wohltuend solide und hält sich von effekthaschenden Seitensprüngen frei, so daß sie für jede künftige Geschichtschreibung eine maßgebliche Grundlage bietet.

Ebbell, B.: The Papyrus Ebers. The Greatest Egyptian Medical Document transl. Kopenhagen: Levin & Munksgaard; London: Oxford University Press 1937. (135 S.) 4°. 15 s. Bespr. von H. Ranke, Heidelberg.

Dieses Buch, das „dem Gedächtnis Imhoteps, des großen ägyptischen Arztes" gewidmet ist, bildet einen Markstein in der Geschichte der wissenschaftlichen Erforschung dieses weltberühmt gewordenen um 1550 v. Chr. beschriebenen ägyptischen Papyrus.

Bei der Bedeutung, die dieses alte Sammelbuch medizinischer Texte verschiedenster Art für die Geschichte der Medizin überhaupt besitzt, ist es merkwürdig, wie wenig ernsthafte Bearbeiter es seit seinem Bekanntwerden gefunden hat.

Georg Ebers, der die — angeblich aus einem Grabe stammende — über 20 m lange Schriftrolle im Frühjahr 1873 in Luxor erwarb, und durch den sie in die Leipziger Universitätsbibliothek gelangte, hat zwar schon 1875 von dem Texte selbst eine unübertreffliche Facsimile-Ausgabe besorgt, aber die in dieser Ausgabe veröffentlichte, auf gründlichem Studium beruhende und für die damalige Zeit ausgezeichnete Übersetzung des Textes durch Ludwig Stern hat durch mehr als 6 Jahrzehnte keine wirklich ebenbürtige Neubearbeitung erfahren.

Wreszinski hatte in seinem groß angelegten Werke zwar eine Übersetzung geplant[1], sie aber nicht mehr ausführen können, und die Übersetzung des Berliner Arztes H. Joachim[2] war schon für ihre Zeit — trotz der Beihilfe des norwegischen Ägyptologen Lieblein, auf die sich der Verf. beruft — ein recht trauriges Machwerk, das geeignet war, in weiteren Kreisen von dem Inhalt dieses Papyrus eine ganz unzureichende Vorstellung zu geben. Nun ist uns in B. Ebbell ein norwegischer Arzt erstanden, der in jahrelanger unermüdlicher Arbeit, mit ausgezeichneten medizinischen und medizingeschichtlichen Kenntnissen ausgestattet und weiterbauend auf der glänzenden Bearbeitung des chirurgischen Papyrus Edwin Smith durch Breasted, die Ruhe des pensionierten Bezirksarztes in dem hübschen Seestädtchen Stavanger dazu benutzt hat, um ganz wesentlich über seine Vorgänger hinauszukommen. Ebbell ist als Ägyptologe ein Schüler von H. O. Lange, und wenn er auch in seiner Bescheidenheit angibt, er habe seine Übersetzung nach Wreszinskis hieroglyphischer Umschrift angefertigt, da er das Hieratische nicht genügend meistere, um die Eberssche Original-Ausgabe zu benutzen, so gibt er doch selber zu, gelegentlich selbständig von dieser Umschrift abgewichen zu sein, und wir spüren auf Schritt und Tritt, daß hier ein Mann an der Arbeit ist, der sein Handwerk von Grund auf versteht.

E. hat den Gesamtinhalt des Papyrus in verschiedene Gruppen geteilt und hebt diese durch Überschriften heraus, aus denen sofort erkennbar wird, wie trotz allerlei Willkürlichkeiten im Einzelnen — im großen Ganzen doch eine sachliche Reihenfolge eingehalten ist.

Den Anfang machen 3 Zaubersprüche, die jeweils beim Auflegen eines Heilmittels, beim Abnehmen eines Verbandes oder beim Einnehmen einer Medizin herzusagen sind. Es folgt zunächst eine große Gruppe von „inneren medizinischen Krankheiten", die ohne ein erkennbares Prinzip aneinandergereiht sind. Erkrankungen des Bauches (mit zahlreichen Abführmitteln) und der Verdauungsgänge, Störungen durch Würmer, Eiterungen, Gürtelrose (?), Fieber, Erkrankungen des Anus, Unterleibs- und Magenleiden, Erkrankungen des

1) W. Wreszinski, Der Papyrus Ebers (= Wreszinski, Die Medizin der alten Ägypter, Band III), Leipzig 1913, S. IV. Die hieroglyphische Umschrift des Textes ebenda, S. 1—228.

2) H. Joachim, Papyrus Ebers, Das älteste Buch über Heilkunde. Aus dem Ägyptischen zum erstenmal vollständig übersetzt. Berlin 1890.

Kopfes, Urinverhaltung, Appetitlosigkeit, Rheumatismus, Hustenreiz und Asthma. Daran schließen sich 3 kleinere Einzelgruppen: Augenkrankheiten, Hautkrankheiten und Erkrankungen der Extremitäten. Es folgen vermischte Rezepte, die sich vor allem auf Erkrankungen des Kopfes und seiner Teile beziehen, und dann solche gegen Frauenkrankheiten. Den Schluß bilden 2 Anhänge: Die berühmten anatomisch-physiologischen Abhandlungen, die sich über die „Gefäße" und ihre Tätigkeit verbreiten, mit Anfügung einer Erklärung medizinischer Fachausdrücke und einer Sammlung von chirurgischen Fällen mit Diagnosen und Behandlungsvorschriften, wie wir sie aus dem Papyrus Edwin Smith inzwischen in großer Fülle kennen gelernt haben.

Im Anschluß an die Übersetzung gibt E. 3 Listen mit seinen Erklärungen der „Krankheits- und Symptom-Bezeichnungen" der „Drogennamen" und „anderer" im Papyrus Ebers vorkommender „Wörter" mit Hinweisen auf seine schon früher gegebenen ausführlichen Begründungen für die Übersetzung einer Anzahl dieser Wörter in Aufsätzen der ägyptischen Zeitschrift und der Acta Orientalia. In diesen Listen zeigt sich — bei allem, was noch immer hypothetisch bleibt — der große Fortschritt, den E. über seine Vorgänger gewonnen hat, besonders deutlich. Sie enthalten vielfach auch Abweichungen von den Erklärungen des Berliner Wörterbuchs, die eine ganz wesentliche Erweiterung unseres Verständnisses der medizinischen Fachausdrücke im Ägyptischen bedeuten.

Seiner Übersetzung hat E. eine knapp gehaltene aber sehr inhaltreiche Einleitung vorangestellt.

Nach einer Beschreibung des Papyrus wendet sich E. der Eigenart seiner Texte zu, die er in verschiedener Hinsicht gegen oft wiederholte Vorurteile verteidigt. So betont er die schon erwähnte sinnvolle Anordnung der — offenbar aus verschiedenen älteren Werken zusammengestellten — Texte und erklärt das Vorherrschen von Rezepten innerhalb der Texte und das Zurücktreten von Beschreibungen der Krankheiten aus der Bestimmung des Papyrus, der einem ausgebildeten Arzt als praktisches Handbuch für die Behandlung seiner Kranken dienen sollte.

In einer Besprechung der verschiedenen Ausdrücke für „Ärzte", die im Pap. begegnen, wird *swnw* als das eigentliche Wort für den behandelnden Arzt erklärt, der mit Heilmitteln, inneren und äußeren, arbeitet, also dem englischen Worte physician entsprechend. Daneben stehen die Sachmet-Priester, die wir schon aus viel früherer Zeit als eine Art Ärzte kennen, und in denen E. wohl mit Recht die operierenden Wundärzte (surgeons) vermutet. Mit einem dritten Worte, das man am besten mit „Zauberer" übersetzt, werden Ärzte bezeichnet, die durch Besprechungen, Amulette u. dgl. einen psychischen Einfluß auf den Kranken auszuüben suchen.

E. bespricht dann die diesen 3 Arten von Ärzten entsprechenden Heilungsmethoden — Medizinen, Operationen und Zaubersprüche — und wendet sich im Zusammenhang mit den letzteren gegen die irrige Auffassung, die äg. Heilkunst bestehe im Wesentlichen aus Aberglauben und Zauberei. Es ist höchst bemerkenswert, daß im Pap. Ebers unter den vielen Hunderten von Rezepten nur in 12 Fällen Zaubersprüche zur Heilung von Krankheiten empfohlen werden. Und selbst in diesen ist der Grund für eine solche Vorschrift nicht etwa die Auffassung, daß die betreffende Krankheit auf die Einwirkung von bösen Geistern zurückgeht! Wenn in 2 Fällen, — z. B. bei Brandwunden, deren natürliche Ursache selbstverständlich bekannt war — das Hersagen eines Zauberspruches empfohlen wird, der die einstige Heilung des verbrannten Horuskindes durch seine Mutter Isis erzählt, so betont E. mit Recht die seelische Wirkung, die ein solcher Spruch tatsächlich auf einen äg. Menschen, der an die Göttin Isis glaubte, gehabt haben kann. Und ähnlich steht es in den meisten anderen Fällen, in denen der Arzt, weil jede Behandlung ausgeschlossen ist, zum Zauberspruch seine Zuflucht nimmt, um den Kranken doch nicht ganz sich selbst zu überlassen. Wie oft gibt auch heute der Arzt seinen Patienten oder Patientinnen irgendeine gänzlich harmlose Medizin nur ut aliquid fiat, und weil er weiß, daß hierdurch eine Beruhigung und damit eine günstige Einwirkung auf das Gesamtsystem des Kranken stattfinden kann. In den schon erwähnten 3 Sprüchen aber, die am Eingang des Pap. stehen, erkennt E. wie mir scheint sehr feinsinnig und mit vollem Recht nicht ein Zeichen für den „Aberglauben" der Äg., um den wir sie zu bemitleiden oder zu verachten hätten, sondern für ihre Frömmigkeit, mit der sie die Heilkraft der vom Arzte angewandten Mittel den gläubig verehrten göttlichen Mächten unterstellen. Andererseits lehrt gerade der Pap. Ebers uns immer wieder, daß die äg. Ärzte sich darum bemüht haben, die natürlichen Ursachen der Krankheit aufzufinden und sich keineswegs etwa dabei beruhigt haben, sie als Einwirkungen böser Geister anzusehen. So kommt E. abschließend zu dem Satz, dem ich durchaus beistimmen

möchte: „Die Ärzte im alten Ägypten waren Männer, die gut beobachtet und wissenschaftlich vortrefflich untersucht haben, die fähig waren die Heilkunst vor Tausenden von Jahren auf eine hohe Stufe zu erheben, und die unsere größte Hochachtung verdienen — nicht ‚Zauberer, die mit einer von Dämonen beherrschten Welt im Kampfe lagen'."

Ein besonderer Abschnitt ist endlich den beiden Abhandlungen über die Gefäße des menschlichen Körpers gewidmet, in denen E. teils die Arterien, teils die Venen erkennen möchte, und den sogenannten „Glossen", die H. Schäfer zuerst behandelt hat. E. zeigt, daß diese nur zum Teil wirkliche Erklärungen ungebräuchlicher Wörter bringen, häufig dagegen die Ursache des in Frage kommenden Krankheitszustandes angeben oder einen knappen Ausdruck des Textes durch einen genaueren und ausführlicheren ersetzen.

Am Schluß bespricht E. kurz sämtliche z. Z. bekannten medizinischen Texte der Ägypter in zeitlicher Anordnung, skizziert die Bedeutung der ägypt. Medizin für die Entwicklung der Heilkunst auf der Erde und betont dabei vor allem ihren Einfluß auf die Griechen. Eine sehr große Anzahl von Heilmitteln gegen genau die gleichen Krankheiten findet sich in den äg. Texten und bei Dioskurides gemeinsam, und in den hippokratischen Werken sowohl wie bei Alexander Trallianus und bei Galen finden sich vielfach nicht nur Anklänge sondern direkte Übereinstimmungen mit Ägyptischem. Wieweit das geht, und ob E. recht hat, wenn er die griechische Medizin einfach als eine Weiterentwicklung der ägyptischen auffaßt und so den Schutzgott der äg. Ärzte Imhotep an die Stelle des Asklepios — gewissermaßen als dessen Ahnherrn — setzen will, das ist eine Frage für sich, deren eingehende Untersuchung jetzt aber unbedingt in Angriff genommen werden muß.

Spiegel, Joachim: **Die Erzählung vom Streite des Horus und Seth in Pap. Beatty I als Literaturwerk.** Glückstadt: J. J. Augustin 1937. (141 S., 1 Taf.) gr. 8° = Leipziger Ägyptologische Studien, hrsg. v. Prof. W. Wolf. Heft 9. RM 9 —. Bespr. von Siegfried Schott, Heidelberg.

Als Alan H. Gardiner im Jahre 1931 den ramessidischen Chester Beatty Papyrus I aus Dêr el Medîne veröffentlichte[1]), meinte er, daß die Auswertung dieses eigenartigen Denkmals seine Fachgenossen viele Jahre hindurch beschäftigen werde. Wenn bisher jedoch neben Besprechungen, die im wesentlichen Gardiners Auffassung zustimmten, kein neuer Beitrag zur Erklärung seines Inhalts erschienen ist, so lag dies vor allem an der Leistung Gardiners, der in kürzester Zeit nicht nur Textausgabe und Übersetzung, sondern aus einem überlegenen Wissen auch Erklärung und Belege im großen ganzen erschöpfend vollendet hatte. Nun liegt eine neue, umfangreiche Untersuchung des Hauptstückes dieses Papyrus vor, einer mythologischen Erzählung, welcher Gardiner mit "The Contendings of Horus and Seth" den Namen gab. Joachim Spiegel stellt sie vor einen älteren geschichtlich greifbaren Hintergrund, während Gardiner eher geneigt schien, die überraschend weltliche Darstellung der Götterwelt und ihrer „Geschichten" aus der Haltung der Zeit des Verfassers, der nach seiner Meinung sogar der Schreiber des Papyrus selbst gewesen sein könnte, zu erklären. Die Erzählung vom Streite des Horus und Seth ist nach Spiegel ein einmaliges literarisches Werk, in welchem er den „geschichtlichen Wesenskern" (S. 68ff.) d. h. das „geschichtliche Geschehen", welches „in die Erzählung des Pap. Beatty hineingestaltet" worden ist (S. 81), sucht. Horus und Seth streiten miteinander um Ägypten, das Erbe des Osiris, dessen Ermordung durch seinen Bruder Seth als geschehen vorausgesetzt wird. Horus als Sohn seines Vaters hat das Recht und — wie in allen ähnlichen Erzählungen — Verfasser und Leser auf seiner Seite, Seth anscheinend die gelegentlich parteiisch anmutende Wertschätzung seitens des Sonnengottes Rê, der hier als Götterherr und Vorsitzender des Gerichtshofes gilt, vor dem sich die beiden Gegner in vielfältiger Weise messen. In diese Haupterzählung sind eine Reihe von Einzelerzählungen eingestreut, die oft zufällig "for no other reason than the story's sake" (Gardiner S. 8) — zur Unterhaltung — aneinandergereiht scheinen. Spiegel unterläßt es, den einzelnen Zügen dieses reichen mythologischen Materials etwa nach Art von Junkers Behandlung der Onurislegende nachzugehen und sie unter Erweiterung der von Gardiner gegebenen Belege auf ihre Ursprünge zu verfolgen. Er versucht den Sinn des Ganzen als Literaturwerk herauszustellen, wobei ihn weniger der Gang der Handlung — die sich häufig in das lose Band einer Rahmenerzählung verliert — als die Suche nach einer Verständnisgrundlage geleitet haben mag.

Zur Feststellung der literarischen Form des Werkes greift Spiegel auf die von A. Jolles geprägten Begriffe zurück. Im Grunde deshalb, weil er in dieser Erzählung den „geschichtlichen Wesenskern" vermutet, findet er sie in epische Form gefaßt, welche gegenüber der magischen z. B. nicht eine mythische Wirklichkeit herauf-

1) In der OLZ. Jahrgang 1932 Nr. 8/9 S. 548ff. von H. O. Lange besprochen.

beschwören, d. h. vergegenwärtigen soll, sondern geschichtliche Wirklichkeit und Mythos als „Sage" schon zu einer inneren Einheit verschmolzen hat. Er kann hierzu auf Erklärungen anderer mythischer Erzählungen verweisen, so die des Horusmythus von Edfu durch H. Kees (S. 21), der zeigte, daß der zugrunde liegende Mythus in der Geschichte Ägyptens sogar mehrmals zeitgemäß geworden ist. Die Wirklichkeit selbst hat zur „Sagenverdopplung" (S. 22) geführt, insofern Seth nach seiner Vertreibung zurückkehrt und von neuem vertrieben werden muß. Ein solcher Fall läge auch hier vor. In der Erzählung des Papyrus Beatty I spiegelten sich Verhältnisse wieder, wie sie „nur aus bestimmten geschichtlichen Verhältnissen" „erklärbar" seien (S. 37). Als „Kernpunkt" (S. 69) der Handlung stellt Spiegel die von ihm beobachtete Stellung des Sonnengottes heraus, dessen Macht gegenüber „den eigentlichen mythologischen Texten" (S. 37) als beschränkt erschiene. Wenn sich also in der mythischen Erzählung eine geschichtliche Wirklichkeit widerspiegelt, müßte sie auf einen Zustand in Ägypten zurückgehen, bei dem auch der „Sohn des Sonnengottes", der irdische König, nicht unumschränkt herrschte. Einen solchen Zustand sieht Spiegel zu Beginn des Mittleren Reiches (S. 70) gegeben, als das neu erstarkende Königtum sich im Kampfe oder gütlich mit den in der Zwischenzeit selbstherrlich gewordenen Gaufürsten auseinandersetzte, und die Würden der Großen vom König zum mindesten bestätigt werden mußten. Er deutet so „das Erbe des Osiris" der Mythe „als neu zu begebendes Gaufürstentum" und meint, daß Seth den „unbedingten Parteigänger des Königs" (S. 72) darstelle, also „vom Standpunkt des Königs aus gesehen" gegenüber Horus „der Tüchtigere" wäre (ibid. Anm. 1). Osiris, der Herrscher eines düster gewordenen Totenreiches, dessen Rat das Göttergericht einholt, verkörpere das eben zugrunde gegangene Reich von Herakleopolis (S. 77).

Diese Erklärung, in welcher Spiegel den „Wesenskern" (S. 76) der mythischen Erzählung getroffen zu haben glaubt, wird von ihm in zwei Ausdeutungsversuchen durch den ganzen Text verfolgt und als möglich erwiesen. Daß die Erzählung älter ist als ihre Abschrift aus der Ramessidenzeit, hat schon Grapow vermutet[1]). Wie die Erzählung ihre neuägyptische Form, die auch Gardiner als zwiespältig erkannt hat[1]), erhalten haben könnte, zeigt Spiegel durch seine Vermutung, daß es sich hier um eine Übersetzung (S. 115f.) zusammen mit gelegentlichen redaktionellen Eingriffen (S. 73, 117) handelt. Man wünscht sich innerhalb dieser großangelegten Untersuchung gerade die stilistischen und sprachlichen Merkmale ausführlicher behandelt. Denn ob die literarischen Anzeichen ausreichen, dies Literaturwerk in das Mittlere Reich zu datieren, sei dahingestellt.

Osiris als Herrn des Totenreiches wollen schon Könige der Pyramidenzeit nicht anheimgegeben werden. Seth ist als brüllender Gewittergott (S. 33) schon aus den Pyramidentexten bekannt. Seine Verbannung in die Sonnenbarke könnte sogar geschichtlich aus der Zeit der 18. Dynastie erklärt werden, deren Könige ihn und seine Anhänger nicht nur aus Ägypten vertrieben, sondern weit über die Grenzen des Landes verfolgten, so daß er eine Zeitlang nicht einmal mehr als Herr der Fremdländer gegolten haben mag. Ob die Stellung des Sonnengottes Rê im ägyptischen religiösen Weltbild je bestimmter war, als dies unsere Erzählung zeigt, scheint mir fraglich[2]). Das Fehlen des Gottes Amon (S. 80) schließlich wäre auch in der Ramessidenzeit nicht verwunderlich, da er in keiner der Märchenerzäh-

1) Sprachliche und schriftliche Formung ägyptischer Texte S. 21/22 (Spiegel, S. 81, Anm. 1). Grapow hält jedoch gerade die jetzige Form des Werkes — nach Spiegel eine neuägyptische Übersetzung seiner älteren Fassung — für älter, was für sie nicht weit vor den Beginn der 18. Dynastie zurückführen kann.

1) Gardiner erklärt dies aus dem Zustand der neuägyptischen Sprachbildung, die sich noch im Fluß befunden hätte. Tatsächlich tritt die von Spiegel (S. 115) herangezogene Erscheinung des Nebeneinanders älterer und jüngerer Formen auch sonst in der neuägyptischen Literatur auf. Sie dürfte so geradezu ein Sprachmittel darstellen und nicht die versehentliche Übernahme einzelner Wörter aus einem übersetzten Text, besonders wenn diese unmittelbar neben ihrer jüngeren Form stehen, neben welcher ein Übersetzer kaum die ältere stehengelassen hätte.

2) Schon in den Pyramidentexten erscheint der Sonnengott nicht nur dem nach seinem Tode in den Himmel gelangenden irdischen König unterlegen (z. B. Pyr. 276, 277, 296, 395b, 813c, v. hierzu K. Sethe, Urgeschichte und älteste Religion Ägyptens § 204), sondern nimmt als Atum gegenüber seiner Neunheit eine ähnliche Stellung ein, wie sie Pap. Beatty I für Rê schildert, so, wenn Atum den zum Geb gewordenen König als „Sprecher" — als welcher Geb auch sonst gilt — vor die Neunheit — in der Atum selbst einbegriffen ist — setzt (Pyr. Spr. 599). Auch die erst aus dem MR belegten Vorstellungen, nach denen z. B. die Namen des Horusauges „stärker sind, als der, welcher sie schuf" (Lacau, Rec. Trav. 30, 198), oder Rê sein durch den Ausspruch seines Mundes mächtig gewordenes Auge nur durch List bändigen kann (Buch von der Himmelskuh), dürften auf eine ältere Weltauffassung zurückgehen, welche den Himmelsherrn nicht mehr unmittelbar für alles, was in der Welt geschieht, verantwortlich machen kann.

lungen vorkommt[1]) und in den Gräbern nach der Amarnazeit selten geworden ist.

Man muß Verfasser und Herausgeber dafür dankbar sein, daß dies wichtige Denkmal, in einer anschaulich herausgearbeiteten Übersetzung ausführlich erklärt, weiteren Kreisen zugänglich geworden ist, und man kann nur hoffen, daß diese soviel Fragen aufwerfende Untersuchung zur erneuten Befassung mit diesem Erzählungswerke treibt, dessen Verständnis von Spiegel auch in vielen Einzelheiten, die hier nicht angeführt werden können, gefördert worden ist.

Keilschriftforschung.

Osten, Hans Henning von der: **Ancient Oriental Seals in the Collection of Mrs. Agnes Baldwin Brett.** Chicago/Ill.: The University of Chicago Press [1936]. (XI, 76 S., 12 Taf.) 4° = The University of Chicago Oriental Institute Publications, Vol. XXXVII. $ 4 —. Bespr. v. A. Moortgat, Berlin.

Verf. hat in kurzer Zeit unsere Literatur über Siegelkunde des Alten Orients um zwei wichtige Werke vermehrt. Das zweite, hier betrachtete ist nach demselben Plan aufgebaut wie seine in der gleichen Reihe herausgebrachte Bearbeitung der Sammlung Newell, die ich bereits in dieser Zeitschrift Bd. 39, 1936, Sp. 510ff. besprochen habe. Die Gesamtbeurteilung kann deshalb auch nur im gleichen günstigen Sinne ausfallen wie bei dem früheren Werk.

Verf. hat auch diesmal wieder absichtlich von einer genaueren geschichtlichen Anordnung des Stoffes Abstand genommen, ausgenommen bei einer kleinen Gruppe kleinasiatischer und syrischer Siegel. Ist demnach die Gruppierung der Denkmäler nur in groben Zügen vorgenommen, so wollen doch einige wenige Stücke sich auch dieser losen Gliederung nicht bequemen. Nr. 16 ist sicher das älteste Rollsiegel der Sammlung (Uruk IV-Zeit) und paßt nicht zu anderen Siegeln seiner Umgebung (Ur I-Zeit). Nr. 28 ist bestimmt nicht sumerisch, wenn ich es auch geschichtlich nicht unterzubringen weiß. Nr. 43 ist spät-akkadisch, nicht neusumerisch, dagegen wurde Nr. 100 viel zu spät datiert. Es gehört in den sumerischen Kreis der Mesilim-Zeit (um 3000 v. Chr.), nicht in den „hethitischen".

In meiner Besprechung der Sammlung Newell habe ich versucht anzudeuten, wie man das Material der älteren Perioden entwicklungsgeschichtlich aufteilen könnte. Hier dagegen sei nur kurz auf die Zeit von etwa 2300 bis 1750 v. Chr. eingegangen. Die Denkmäler der Steinschneidekunst der Ur III-, Isin-Larsa- und Babylon-Dynastien bilden bis auf den heutigen Tag immer noch eine ziemlich ungegliederte Masse ohne recht erkennbare Entwicklung. So konnte die Nr. 49 der Sammlung Brett als neusumerisch, Nr. 56 dagegen als babylonisch bezeichnet werden, ohne daß weder in Motiv noch Stil ein deutlicher Unterschied zu spüren wäre (Einführungsszenen). Ein Stück wie Nr. 44 mit verschiedenen Kampfdarstellungen (Held + Stier, Stiermensch + Löwe, Held + Löwe) wird man nur mit dem Verf. für neusumerisch gelten lassen, wenn man zumindest das Ende der Larsa-Dynastie (Waradsin und Rimsin) noch zur neusumerischen (= sumero-akkadischen) Zeit rechnet, während dieser Geschichtsabschnitt in Wirklichkeit völlig der neuen Amurru-Welt gehört. Teilen wir jedoch so ein, dann ist eine Trennung zwischen „Neusumerisch" und „Babylonisch" überhaupt hinfällig.

Der Gang der Entwicklung in der Steinschneidekunst von etwa 2300 bis 1800 v. Chr. durch rund fünf Jahrhunderte ist mit Hilfe einiger Siegel mit Königsnamen (Nr. 48 der Sammlung Brett gehört dazu) und zahlreicher Abrollungen auf datierten Privaturkunden erst streckenweise zu verfolgen. In der Ur III-Dynastie sind nur wenige Motive zu belegen. Die Einführung zum thronenden vergöttlichten König oder Gott und der Kampf zwischen einem Helden und Stier, zwischen einem Stiermenschen und einem Löwen (oder geflügeltem Löwendrachen). In der darauffolgenden Zeit, dem Anfang und der Mitte der Isin- und Larsa-Dynastien, setzen unsere Denkmäler aus[1]. Infolgedessen können wir nicht entscheiden, ob die zahlreichen neuen Gedanken, die wir in der Siegelkunst etwa seit Waradsin neben den alt überlieferten der Ur III-Zeit plötzlich auftauchen sehen[2], erst seit dem Anfang der ersten babylonischen Dynastie in ganz Mesopotamien Verbreitung gefunden haben oder bereits früher, etwa seit Ischbi-irra, seit dem Fall der III. Dy-

1) Nur eine scheinbare Ausnahme bildet der Eid „bei Amon" im Märchen von Wahrheit und Lüge, auf dessen „naiven" Gebrauch Gardiner, Hieratic Papyri in the British Museum, third series, text S. 6 aufmerksam macht.

1) Notwendig wäre eine Sammlung von Siegelabrollungen auf datierten Kontrakten und Briefen dieser Zeit in verschiedenen Museen. — Unter dem Material aus der Larsa-Stadt in Ur müßten sich hierhergehörige Stücke befinden (Woolley, Ur of the Chaldees S. 161) und von den Ergebnissen der Grabungen in Tell Asmar und Ischtschali ist sicher etwas zu erwarten (vgl. OIC 16 S. 29: Abrollung des Šu-ilišu und OIC 20 S. 85f.).

2) Vgl. L. Delaporte, Catalogue des Cylindres orientaux au Musée du Louvre. Textband S. 138ff. A 482 und folgende.

nastie von Ur. Der Mann im kurzen Kriegergewand und mit Keule, der Wettergott auf dem Stier, der Gott auf dem Löwendrachen, Schamasch, die kriegerische Ischtar, die nackte Göttin und viele kleine symbolische Zeichen sind jedoch sicher ein Ausdruck für den wachsenden Einfluß der Amurru in Mesopotamien. Vorläufig müssen wir also weniger nach Dynastien als nach völkischen Gruppen zu scheiden versuchen. Stilunterschiede lassen sich dabei, sofern es sich um gut gearbeitete Stücke von der Ur III- bis in die Babylon-Zeit handelt, nur schwer verwerten, bei mittelmäßigen und schlechten, an denen es hier nicht gerade fehlt, ist eine geschichtliche Anordnung auf Grund von Stilmerkmalen so gut wie unmöglich. Erst am Ende der I. Babylon-Dynastie, etwa seit Ammiditana, scheint sich ein neuer Stil herauszubilden (vgl. Heidenreich, Beiträge zur Geschichte der vorderasiatischen Steinschneidekunst S. 39), dessen Merkmale allerdings mehr negativer Art sind. Ein gutes Beispiel ist der Stein Nr. 73 der Sammlung Brett.

Man könnte demnach die betreffenden Siegel der Sammlung Brett folgendermaßen ordnen:

Neusumerisch: Nr. 48 (bezeichnend ist die Legende in geteilten Zeilen), 51, 45.

Amurrisch (zumindest Ende der Isin-Larsa- und Anfang und Mitte der Babylon-Dynastie): Nr. 44, 46, 47, 49, 50, 52—54, 56—65, 74, 76—78.

Ausgang der Amurru-Zeit: 55, 66—73, 75, 79.

Delaporte, Louis: **Les Hittites.** Paris: Albin Michel 1936. (XI, 371 S., 34 Abb., 4 Taf., 3 Ktn.) 8° = Bibliothèque de Synthèse historique. L'évolution de l'humanité, Vol. 8bis. 40 Fr. Bespr. von R. Ranoszek, Warschau.

Die Fortschritte der Hethitologie veranlaßten nachträglich die Abfassung dieses (ursprünglich nicht vorgesehenen) Bandes der Sammlung. Er hat zum Hauptgegenstand die idg. Hethiter nach deren Eindringen in Kleinasien (und Syrien), berücksichtigt aber auch ihre dortigen Vorgänger und Erben.

Zunächst berichtet eine Einführung über die allmähliche Erweiterung unserer Kenntnisse von den Hethitern (S. 1—11). Dann handelt der erste Teil (S. 13—168) von der Geographie Kleinasiens (S. 13—34) und von dessen Geschichte seit der älteren Steinzeit bis zum Untergang des Ḫattireiches um 1200 v. Chr. (S. 35—168). Der Nachdruck ruht dabei auf der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends.

Die „Einrichtungen" (S. 169—240) weisen viele Eigentümlichkeiten auf. Der Staat (S. 169—213) ist auf dem Lehnswesen aufgebaut und anfangs wenig selbstherrlich. Das Recht (S. 214—231) strebt nach Menschlichkeit. Die wirtschaftliche Organisation (S. 232—240) stützt sich hauptsächlich wohl auf die Landwirtschaft und daneben auf Handel und Gewerbe.

Nicht ganz einheitlich ist der dritte Teil (S. 241—314). Die Religion (S. 241—277) enthält neben eigenem viel fremdes Gut, ebenso die Künste (S. 278—301), die Sprachen und die Literatur (S. 302—314).

Nach dem Zusammenbruch der hethitischen Großmacht erhielt sich der Name „(Groß-) Ḫatti" als geographischer Begriff, teilweise blieb auch der kulturelle Zusammenhang mit der Vergangenheit bestehen. Daher handelt der vierte Teil (S. 315—339) von dem Völkermischmasch und Staatengewirr der „Néo-Hittites", hauptsächlich in Syrien und nördlich davon. Deren Geschichte (S. 315—326) endet um 700 v. Chr. mit dem Sieg Assyriens. Ihre Kunst (S. 327—339) weist Eigenarten auf und scheint u. a. mit der griechischen in engerer Verbindung zu stehen, wie der Verfasser bei der Zusammenfassung des Gesamtinhalts (S. 340—344) am Schluß hervorhebt.

Im allgemeinen beschränkt sich die Arbeit auf einen Bericht im Anschluß an hethitische Quellen bzw. ihre Bearbeitungen (Götzes Kulturgeschichte u. a.). Die wissenschaftliche Sichtung des Stoffes, die Scheidung des Feststehenden vom Vermuteten spielt dagegen eine geringere Rolle. Dieser Umstand erhöht zwar die Lesbarkeit des Buches, täuscht aber vielfach — und dies wiegt wohl schwerer — den Anfänger über den Umfang unseres Wissens (z. B. im Abriß der Geschichte).

An verschiedenen Stellen wird man von der Ansicht des Verfassers abweichen. Die Churriter kommen in der Darstellung vielleicht nicht gebührend zu Worte. Im Zusammenhang damit wird manche Leistung möglicherweise nicht ganz mit Recht den Hethitern zugeschrieben. Auf dem Gebiete der Kunst lassen sich die Tatsachen hin und wieder anders deuten und einordnen. Ferner erregen die Übersetzungen gelegentlich Bedenken. Schließlich beobachtet man allerlei Versehen (nicht bloß Druckfehler). Im folgenden sei einiges herausgegriffen.

S. 5 soll es wohl Yazilikaya heißen. — Die Lesung Tarhoundaraba (S. 7) ist nicht sicher. — S. 37 muß es heißen à la fin du troisième (nicht deuxième) millénaire. — S. 50 schreib Hahhoum, Wahsousana! — Die Kriege des Anittas (S. 57) sind ganz unsicher. — S. 59 lies Salatiwara (zweimal) und Houla, S. 61 Pousarma und Houpisna. — S. 65 ist wohl die Königin von Shougzia gemeint, ferner Pardouwatta. — Saousatar, Sohn des Parsasatar (so ist wohl S. 73 zu lesen), scheint etwa um 1500 v. Chr. regiert zu haben (also vor Amenophis II.). — S. 78

ist Ḫarana gemeint. — S. 87 ist die Übersetzung stellenweise kaum richtig. — S. 101 scheint Souttarna gemeint zu sein. — S. 102 lies Touhoubourbouna. — S. 104 soll es wahrscheinlich Kalasma heißen. — S. 118 ist wohl besser Ḫarrana zu lesen (zum Unterschied vom mesopotamischen Ḫarran). Die Bemerkungen über die Schreibung des Königsnamens Mouwattalli o. ä. (S. 125) treffen nicht ganz zu. — Kupanta-KAL war wohl (gegen S. 128) der Vetter des Muwattallis. — Für die Einordnung des Briefes KBo I 14 (S. 138) ist vielleicht der Umstand von Belang, daß der Absender unter der Regierung des Empfängers den Thron bestiegen hat, und daß Ḫanigalbat eine selbständige Rolle zu spielen scheint. — KBo I 10 Vs. 55ff. möchte man eher aufs Bündnis des Ḫattusilis (III.) mit Babylonien beziehen (S. 139 u. 150) als auf seinen Vertrag mit Ramses II. von Ägypten. — S. 159 lies Middanamouwa! — S. 160 ist wohl zu übersetzen: „Das Gasgaland insgesamt versammelte sich" (o. ä.). — S. 169 soll die Überschrift wohl lauten: „L'État". — Die Bestimmung des Telepinus bezüglich der Thronfolge (2 BoTU 23 A II 36ff.) übersetzt der Verfasser (nach Götze Ar. Or. II 158) folgendermaßen (S. 170fg.): „Comme roi doit être établi seulement un prince (enfant) de la première (femme), un fils. S'il n'existe pas de prince du premier rang, c'est un fils du second rang qui deviendra roi . . ." Aber eine Verfügung so allgemeinen und selbstverständlichen Inhalts hätte eigentlich wenig Sinn. Daher wird man in diesem Abschnitt die Ausdrücke ḫantezzi(ja)s und tān pedas vielleicht bestimmter fassen dürfen. — Urḫi-Tesup war der Sohn des Muwattallis, nicht des Mursilis (gegen S. 171). — AMA · DINGIR (= *siwanzannis*, Ehelolf ZA NF 2, 318) bezeichnet eine Klasse der Priesterinnen, ist also von tawannanna zu trennen. — Nach der Siegelinschrift auf S. 165 war Asmounigal (gegen S. 178) anscheinend Gattin des Königs Arnuwandas und Tochter des Tutḫalijas. — Die Ehe eines Sklaven mit einer Freien (S. 185) wird nach § 32 des hethit. Rechtsbuches bei der Scheidung so behandelt wie die eines Freien mit einer Sklavin. — Nach § 55 verliert die Freie im dritten Jahr nach ihrer Ehe mit dem betreffenden Sklaven die eigene Freiheit. Entsprechend verfügt § 175, daß sie im zweiten (? dritten ?) bzw. im vierten Jahre nach ihrer Ehe mit einem Hirten oder mit einem . . . . . selber Sklavin wird. — Nach § 50 tragen doch wohl gerade die Leute des Anteils der Priester das *luzzi*. — Kupanta-KAL erhielt das betreffende Verbot (S. 190) von Mursilis. Der Fluß heißt Astarpa. — Gegen S. 220 handelt § 44 A des Rechtsbuches wahrscheinlich davon, daß jemand ins Feuer gestoßen wird und infolgedessen stirbt. — In § 44 B und C ist wohl von Zauberei die Rede (wie schon Götze Kulturgeschichte S. 108, angedeutet hat), und zwar davon, daß jemand einen Menschen (kultisch) reinigt und dann die festen Reste nach dieser Handlung aufs Feld oder auf den Hof eines dritten wirft. — S. 231 muß es wohl heißen: „5° viol d'une femme dans un lieu où elle ne peut pas se faire entendre". — S. 234 unten ist zu lesen: „. . . . vers le milieu du deuxième (nicht troisième) millénaire". — § 112 des Rechtsbuches handelt (gegen S. 239) davon, daß jemand in einem Hungerjahr einen Menschen am Leben erhält. — Ist Inar (S. 249) ein Kind der Sonnengöttin von Arinna und des Wettergottes ? — Übersetze S. 251 unten: „Er rief zum Himmel zu seinem Vater." — S. 275 lies Nouwanza! — Hieß der luwische Wettergott Dattas und Santas (S. 288) ? — Tutḫalijas IV. (S. 291) lebte in der zweiten Hälfte des 13. Jahrh. v. Chr. — S. 304 ist wohl eher *tumeni* (statt *dawweni*) anzusetzen. — Nach *warri lammar* (S. 305) ergänze *arnut*! — Die Angaben übers Luwische (S. 309ff.) sind unsicher. Statt *kouinki* lies *kouinzi*! — Statt Ḫanigalbat (S. 318) liest Götze vielmehr „Groß-Ḫatti" (MAOG IV 64$_7$).

Die verschiedenen Karten und die ziemlich umfangreiche Bibliographie leisten nicht bloß dem Anfänger gute Dienste.

Altes Testament, Neues Testament, Spätjudentum, Urchristentum.

Wright, G. Ernest: **The Pottery of Palestine from the Earliest Times to the End of the Early Bronze Age.** New Haven: American Schools of Oriental Research. (IX, 106 S., 16 Abb., 6 Taf.) gr. 8°. $ 1.75. Bespr. von Joh. Hempel, Berlin.

Eine kritische Auseinandersetzung mit der vorliegenden Veröffentlichung ist für jeden unmöglich, dem das Scherbenmaterial nicht zur Verfügung steht, auf dem sie sich aufbaut. An der Hand der Ausgrabungsberichte, die z. T. erst nur vorläufigen Charakter tragen (häufiges Fehlen des Maßstabes!), gelegentlich auch sich widersprechen (vgl. die Bemerkung S. 8 über Jericho!) oder überhaupt noch nicht erfolgt sind, kann man sich kein sicheres Urteil bilden. Selbst Wright hat für einen Teil des Materials unter ähnlichen Schwierigkeiten zu leiden gehabt und daher vor allem die Gefäßform zugrunde gelegt, auf die Berücksichtigung der Güte des Tones oder der Bearbeitung aber verzichten müssen. Die von ihm herausgearbeiteten Typen bietet er in klaren schematischen Umrißzeichnungen, nicht in Fotos einzelner Exemplare. Von mir gemachte Stichproben ergaben, daß dabei die wesentlichen Merkmale, welche die Originalveröffentlichungen erkennen lassen, zuverlässig wiedergegeben sind. So bleibt nur die Möglichkeit, W.s Methode zu kennzeichnen und seine Ergebnisse kurz darzustellen.

1. Methodisch zeigt W. auf Schritt und Tritt die Schulung durch W. F. Albright, dem er auch in wesentlichen Fragen der ägyptischen Chronologie (Minimaldaten, d. h. I. Dyn. um 2900) und in vielen Einzelheiten folgt, ohne sich sklavisch an ihn zu binden. Vor allem für den Zusammenhang von *tlēlāt ghassūl* mit Ägypten (S. 29f.) und in den Ansetzungen über die spätesten Stufen der Frühbronzezeit und ihre Benennung geht er seine eigenen Wege (z. B. S. 89 Anm. 109f. für die Datierung von Grab A aus Jericho), auf denen ihm Albright jetzt seinerseits zu folgen bereit ist (BASOR 68 [1937] S. 27). Als entscheidender Grundsatz gilt es, jede Fundgruppe in den großen „internationalen" Rahmen der altorientalischen Keramik einzufügen und dabei vor allem die Henkel-

formen, namentlich die Abwandlungen des Wulst- (oder Leisten-) Henkels (*ledge-handle*) zu nutzen (zum Problem vgl. OLZ 1934, 511). Doch bewahrt sich W. dabei eine gesunde Zurückhaltung vor vorschnellen Gleichsetzungen, namentlich für die frühesten Stufen (Jericho IX). Daß nicht in jedem Falle alle Kennzeichen sich zu einem klaren Bilde zusammenschließen, betont W. selbst, wo es sein muß. So läßt sich die Keramik des späteren Heiligtumes von Ai (III) nicht ohne weiteres mit Megiddo III (= Besan XIII) oder mit Besan XII zur Deckung bringen. Für Ai III charakteristische Gefäßformen tauchen in Besan erst in XII auf (z. B. der „Blumentopf" mit nach außen ausladender Wand), und eine andere, der große ovale Vorratskrug mit nach außen ausladendem Rande, begegnet in Ai III Besan XII, Megiddo II/I, während die stumpfbasigen Krüge von Ai III in Megiddo bereits in III einsetzen, in Besan aber ganz fehlen. Frau Marquet-Krause hat sich für diese letztere Datierung von Ai III entschieden und die Ai III mit Besan XII verbindenden Schalen mit runder Standfläche als für spezielle Kultzwecke bestimmt aus der Vergleichung ausgeschieden (Syria 16 [1935] S. 335), während für W. das Vorkommen dieser einen Krugform gegen alle anderen Momente nicht durchschlagen kann. Bei dem geringen Umfang des bisher für die tiefsten Schichten zur Verfügung stehenden Materials wird man das argumentum e silentio nur mit äußerster Vorsicht gebrauchen dürfen. Das sich hier zugleich auftuende Problem der lokalen Sonderformen für spezielle Zwecke läßt sich von der Form allein her nicht entscheiden.

2. Den Hauptergebnissen W.s schicke ich voraus, daß seine Vierteilung der Frühbronzezeit dazu geeignet erscheint, die Schwierigkeiten der Terminologie zu beheben, welche durch die verschiedene Abgrenzung der bisherigen drei Perioden entstanden sind. Es wäre zu wünschen, daß seine Teilung allgemein benutzt würde, um endlich Einheitlichkeit in die Bezeichnungen zu bringen. Das erste Auftreten der Keramik (Jericho IX), dessen gleichzeitige Steinindustrie dem sog. Tahunian verwandt ist, läßt die Entstehung der Töpferei an Ort und Stelle beobachten. Die Tonschicht (3—5 cm dick), durch welche eine Bodengrube wasserundurchlässig gemacht werden soll, wächst über den Boden, noch ungebrannt, ohne Bindemittel, undekoriert. Die Loslösung vom Boden, die Versetzung des Tones mit Stroh und der Beginn der Bemalung lassen sich verfolgen.

Die „chalkolithische" Zeit ist durch die *ghassūl*-Kultur gekennzeichnet, deren Fundstätten (*wādi ghazze*, Gezer, Jericho VIII, *tlēlāt ghassūl*) W. zum ersten Male typologisch und chronologisch zu ordnen sucht. Am Ende steht Jericho VIII (und Besan XVIII). Mit Ägypten hat diese Kultur keine Beziehungen. Auch die Speisersche Gleichung (*ghassūl* IV = *tepe gawra* VI) hält W. nicht für hinreichend gesichert; er verweist für die „geigenförmigen" Figuren auf Parallelen auf den Kykladen (Heimat des Typus ?), in Kleinasien (vor allem spätere aus Troja II—V u. Alishar I) und in Thessalien vor frühminoisch I. Die herrschende Annahme, die *ghassūl*-Kultur sei von außen gekommen, erklärt W. für unbewiesen und nach wissenschaftsgeschichtlichen Analogien für unwahrscheinlich. Daß aber zwischen Jericho IX und VIII ein deutlicher Bruch liegt und daß manche sehr eigentümlichen Formen, vor allem der spitzfüßige Becher (OLZ 1934, 511) weder vorher noch nachher wieder begegnen, betont auch er, ebenso wie er (freilich nur „sehr indirekte") Zusammenhänge mit der „Buntkeramik" vom *tell ḥalāf* nicht leugnet. Klarheit kann hier nur von neuem Material, vor allem von der Veröffentlichung von *rās eš-šamrā* (III angeblich = *el ʿobēd*; IV angeblich = *tell ḥalāf*) und einer genauen Analyse des Dekors erwartet werden. Bis dahin wird die Gleichung Jericho VIII = Judeideh XIII = Ninive III, wobei die ältesten Fundgruppen im *wādi ghazze* um 4000 anzusetzen wären, als möglich, aber nicht als sicher gelten dürfen, zumal auch die Keramik der Megalithgräber Berücksichtigung verlangt. Nach oben erreicht die *ghassūl*-Kultur die ältesten Stufen der *ḥalāf*-Kultur nicht mehr.

Nach unten schließt sich eine bisher nur in der Jezreelebene aufgetauchte, in ihren Formen nicht einheitliche Kultur an, die vor allem durch Besan XVII/XVI vertreten ist, wohl auch durch Megiddo VII/VI, über dessen Eingliederung W. etwas schwankend zu sein scheint. Schwierig ist hier namentlich das Verhältnis zu den ganz andersartigen Fundgruppen im Süden; vielleicht hat sich Jericho VI über eine längere Zeit hin erstreckt und vielleicht liegt zwischen Jericho VIII und VII eine größere Spanne, an deren Ende plötzlich Formen auftauchen, die in Besan XVII/XVI anheben (gezackter Wulsthenkel, verdickter Gefäßrand des „hole-mouth jar"). Die zu der Jezreel-Kultur gehörige grau-polierte Keramik will W. mit neolithisch-kretischen Funden zusammenstellen, aber von der in der Technik verwandten Warka-Keramik trennen (gegen Albright, JPOS 15 [1935] S. 206). Beziehungen zu Ägypten würden sich in diesem Bilde einfügen. Megiddo VII/VI weist Nachahmungen

ägyptischer Steingefäße der letzten vordynastischen Zeit auf; der Wulsthenkel scheint eine etwa gleichzeitig von Ägypten in Palästina gemachte Anleihe zu sein. Megiddo V und Jericho VII führen schon in die frühdynastische Zeit Ägyptens bzw. die Djemdet-Nasr-Periode hinein. Geht Jericho VIII (= Besan XVIII) etwa um 3400 zu Ende, so die Jezreel-Kultur zwischen 3200 und 3000.

Klarer liegen die Verhältnisse in der Bronzezeit, deren erste Periode W. abermals unterteilt: 1a = Jericho VII/VI Besan XV (Megiddo VII/VI?) Ophel Grab 3 „vorsemitische" Gefäße vom *tell en-naṣbe* u. a.; 1b = Besan XIV Megiddo V (?)/IV Jericho V Nekropole von Ai. Die Hauptmasse der Keramik von Gezer gehört gleichfalls zu Frühbronze I, ohne daß eine genauere Unterteilung zur Zeit möglich wäre. Am nächsten verwandt ist die anatolische und kyprische Keramik der frühdynastischen Zeit (Ägyptens). Frühbronze II umfaßt Megiddo IV/III, Besan XIII Jericho (V)/IV. Die in den Königsgräbern von Abydos sich findenden hierhergehörigen Stücke, vor allem die flachbodigen Krüge, sind syrischer Herkunft. Auf die Probleme der dritten Stufe, die abermals Einfluß vom Norden her aufweist, habe ich schon verwiesen; wahrscheinlich Besan XII = Heiligtum von Ai = Jericho III = *chirbet kerak*; Besan XI = Jericho Grab A. Sie entspricht etwa dem Alten Reich. Ihr folgt als Periode IV Jericho Grab 351 = *tell beit mirsim* J mit einer Reihe anderer Fundstätten; sie reicht bis etwa 2100.

Vergleicht man diese Ergebnisse Wrights mit den hier 1934, 510ff. wiedergegebenen Darlegungen Watzingers von 1933, so sieht man, daß in vier Jahren das Bild der frühesten Zeiten Palästinischer Keramik sich in ungeahnter Weise erweitert hat. Das dritte Jahrtausend ist — wenn auch mit den eingangs gemachten Vorbehalten — als ziemlich genau gegliedert anzusehen, und selbst in das vierte beginnt Ordnung zu kommen. Das Taḥunian, dessen Stellung damals noch umstritten war, gehört wohl endgültig vor die *ghassūl*-Kultur. Die Zusammenhänge mit der Inselwelt reichen höher hinauf als bisher deutlich war, der Anschluß an die kleinasiatische Entwicklung — soweit sie bekannt ist — scheint mehrfach (wenn auch z. T. nur indirekt) gelungen, ein Moment, das auch für die Rassefragen — wieweit reichen die „Buntkeramiker" nach Süden? — von Interesse ist. Der Einfluß Ägyptens ist im 4./3. Jahrtausend verhältnismäßig recht gering; eher ist Palästina durch Weitergabe anatolisch-syrischer Formen für die ägyptische Entwicklung von Bedeutung. Am problematischsten ist, wie oben schon angedeutet, die Herkunft der *ghassūl*-Kultur und ihr Verhältnis zur Jezreel-Kultur. An sich läge es nahe, beide für gleichzeitig zu halten, und durch die Erwägung einer längeren zeitlichen Erstreckung von Jericho VIII kommt auch W. einer solchen Vermutung entgegen. Eine Bestätigung der Schichtenfolge von Besan an anderen Orten wäre dringend erwünscht. Eine begreifliche Neigung, fast für jede Fundstätte eine eigene „Periode" anzusetzen und durch Hintereinanderstellen der einzelnen Gruppen im *wādi ghazze* Jericho IX und VIII um über ein Jahrtausend zu trennen, wird vielleicht wieder der älteren Ansicht weichen müssen, daß die gesamte *ghassūl*-Kultur in allen ihren Verzweigungen mit Einschluß der verwandten Megalithgräber ein Fremdkörper ist, dessen Differenzierung mit dem Seßhaftwerden auf fremden Boden im Zusammenhang stehen mag. Die zur Zeit noch bestehende Unmöglichkeit, einzelne „Fabriken" durch Berücksichtigung aller Momente sicher abzugrenzen — wann beginnt die Versorgung weiterer Gebiete durch größere Werkstätten?! —, zwingt zur Vertagung des Problems. Es darf aber nicht vergessen werden, daß an ihm ein sehr wesentliches Interesse hängt: das Alter der kulturellen Verschiedenheit von Nord- und Südpalästina und die rassische Zusammensetzung seiner Bevölkerung. Die historischen und die Rassefragen auf der einen Seite, die Probleme der Keramik auf der anderen Seite bedingen sich gegenseitig und sind im letzten nur im Ineinander der Fragestellungen lösbar. Hoffen wir, daß dem von W. auf notgedrungen sehr schmaler Basis, aber mit großem Scharfsinn errichteten Gebäude in abermals vier Jahren ein auf breiterer Grundlage sich erhebendes folgen kann. Bis dahin ist W.s Werk als Leitfaden durch ein sonst ziemlich undurchdringliches Dickicht unentbehrlich.

Galling, D. Dr. Kurt: **Biblisches Reallexikon.** Tübingen: I. C. B. Mohr (P. Siebeck) 1937. (VIII S., 548 Sp., 133 Strichzeichnungen). gr. 8° = Handbuch zum AT. hrsg. von Otto Eißfeldt, Erste Reihe, Abt. 1 [= Lfg. 1, 4 u. 7]). Einzelpreis RM 11.70; Lwd. RM 13.50; Subskr.-Pr. RM 10.45; Lwd. RM 12.45. Bespr. von K. Möhlenbrink, Göttingen.

Es war ein glücklicher Gedanke, den exegetischen Bänden des neuen Kommentarwerkes zum AT. eine gesonderte Zusammenfassung des archäologischen Materials voranzustellen. Der Vf. wählte für dies sein „Hilfsbuch zur Erklärung der Realien" (S. V) den Weg der Stoffordnung nach dem Alphabet der Stichworte und liefert uns ein vor allem nach

den Quellen, d. h. im wesentlichen nach dem Ausgrabungsmaterial zusammengestelltes Reallexikon zur Kultur- und Religionsgeschichte Palästinas „von der Hyksoszeit bis zur hellenistisch-römischen Periode" (ebd.).

Wenn eine ausschließlich lexikalische Bearbeitung des archäologischen Materials auch gewiß nicht der Wünsche letztes Ziel sein kann und eine systematisch ordnende Darstellung immer das Ideal bleiben wird, so war des Vf.s Vorgehen doch wohl das richtige; denn wir haben ja jetzt in Watzingers „Denkmälern Palästinas" (I. 1933, II. 1935) eine weitgespannte systematische Einführung in das Material, während andererseits unsere gängigen Lexika zur „biblischen Realienkunde" modernen Ansprüchen kaum mehr genügen.

Ein Vergleich des neuen BRL mit dem Gutheschen „Bibelwörterbuch" ist sehr geeignet, die Fortschritte der Palästinaarchäologie in den letzten drei Jahrzehnten zu illustrieren; schon in dem ganz äußerlichen Tatbestand, daß Galling sich strengstens auf die Realia im engsten Sinne des Wortes beschränkt — auch Völkernamen u. dgl., die im Reallexikon der Vorgeschichte Aufnahme gefunden haben, finden sich nicht unter seinen Stichworten —, während Guthe und Fachgenossen den Rahmen viel weiter zogen, prägt sich die Lösung der Palästinaarchäologie neuen Stils von der disjecta membra vereinigenden „biblischen Altertumswissenschaft" aus, wie sie etwa noch in Benzingers „Hebräischer Archäologie" (^{3}1927) vorliegt.

Schaut man sich dann die einzelnen Artikel genauer an, so wird sichtbar, wie bei Galling, trotz im ganzen verhältnismäßig geringen Buchumfangs, doch die wichtigeren Stichworte eine erschöpfende Bearbeitung gefunden haben. Der Vergleich mit dem Gutheschen Werk macht es deutlich, wie entscheidende Fortschritte in der alttestamentlichen Wissenschaft seit 1903 vor allem auf archäologischem und historischem Gebiet gemacht worden sind. Daß manches vielleicht problematischer ist, als es sich in der Darstellung der BRL liest, wird dem Leser hier und da durch den Vergleich einiger Stichworte deutlich. Zwei Wünsche sind für die hoffentlich bald notwendige Neuauflage anzumelden: Das Register möchte erheblich stärker ausgebaut werden, und dringend erforderlich wäre ein Verzeichnis der zitierten Bibelstellen.

Unter den besonders gelungenen Artikeln hebe ich das Stichwort „Grab" hervor, Sp. 237—252. Dieser Artikel schließt eine in Greßmanns AOB^2 schmerzhaft fühlbare Lücke. Des Vf.s Forschungen an der Nekropole von Jerusalem, vgl. jetzt PJB 32 [1936] 77—101, sind der Darstellung schon zugute gekommen. Ich hebe noch folgende Artikel besonders heraus: „Ausgrabung", Sp. 42—61; „Götterbild", Sp. 200—234; „Handel und Verkehr", Sp. 260—265; „Haus", Sp. 266—273; „Keramik", Sp. 314—330. Alle wichtigeren Artikel sind durch den Architekten A. Pretzsch vorbildlich illustriert; es wird da wieder deutlich, daß die Strichzeichnung in mancher Hinsicht der Photographie überlegen sein kann. Die voraufgegangene reiche Sammeltätigkeit spürt man dem Werk auf jeder Seite ab. Über manche Dinge wird man natürlich streiten können; so kann ich die von Martiny her übernommene Zusammenstellung des Salomonischen Tempels mit dem babylonischen Tempel nicht für richtig halten (Sp. 517). Daß unter den zuerst erschienenen Stichworten des Lieferungswerkes hier und da jetzt Überholtes steht, so z. B. im Artikel „Ai" (vgl. dazu jetzt die in Noths Josuakommentar [1938] S. 23 angegebene Literatur), ist nicht verwunderlich.

Alles in allem ist Gallings Werk eine überaus dankenswerte Leistung, die auf der Höhe der Forschung steht, und ohne die man in der alttestamentlichen Wissenschaft nicht mehr wird arbeiten können. So darf man Verlag, Verfasser und Benutzer zu diesem Buch beglückwünschen.

Seidmann, Ludwig Elias: **Pascal und das Alte Testament.** Breslau: M. & H. Marcus 1937. (III, 128 S.) 8°. RM 5 —. Bespr. von Joh. Fichtner, Greifswald.

Unter dem Titel „Pascal und das Alte Testament" behandelt Seidmann „Pascals Stellungnahme zum A.T. und damit zum Judentum" (S. 5); darüber hinaus beschäftigt ihn die Frage „nach dem wahren Einfluß des alttestamentlichen Geistes auf Pascal" (ebd.). Voltaire hat sie zuerst gestellt und dahin beantwortet, daß Pascals religiöse Haltung durch den Geist des Judentums bestimmt sei, weil er Christ sei (S. 14). S. untersucht zunächst Pascals geschichtliches Bild vom Judentum (S. 15 bis 22) und vom AT (S. 22—31), seine Stellungnahme zum Wunder (S. 32f.) und der messianischen Prophetie im AT (S. 33—51). Von den vier genannten Abschnitten scheint mir der letzte am wichtigsten, weil der Verf. hier ausführlich das „Figurensystem", mit dessen Hilfe Pascal das ganze AT christozentrisch deutet, behandelt und kritisch beleuchtet, wobei er mit Genugtuung feststellt, daß dieses System jetzt nicht nur von den Juden, sondern von allen Theologen „bis ins orthodox-katholische Lager" abgelehnt werde (S. 38). Die

Seitenhiebe, die die christliche Bibelwissenschaft bei dieser Gelegenheit abbekommt (S. 40, 43f.), treffen sie nicht; zumal von einem Manne, der für die Erfüllung des AT durch das NT einen „objektiven Beweis" fordert (S. 44), und dem das Versagen des Pascalschen Figurensystems als Beweis dafür dient, daß das Christentum mit der Grundfrage, wie das AT mit dem NT zu vereinigen ist, „nicht fertig wird" (S. 45). Der wissenschaftliche Theologe kann sich an diesem Punkte auch keineswegs mit der Zitierung und Ablehnung der Ansichten von Lagrange (S. 43) zufriedengeben, sondern wird eine Auseinandersetzung mit der Stellung Luthers und der modernen evangelischen Theologie zum Problem „Gesetz und Evangelium" verlangen müssen, wenn er die Ausführungen des Verf.s ernst nehmen soll.

Den Hauptteil der Seidmannschen Schrift (S. 51—126) nimmt die Behandlung der Bibelübersetzung Pascals ein, der zum erstenmal — nach einer Studie von E. Claverie[1]) — von J. Lhermet eingehende Beachtung geschenkt worden ist („Pascal et la Bible", Paris 1931). S. kommt es darauf an, „dem alttestamentlichen Geist in Pascals Schaffen nachzuspüren und zu sehen, in welchen psychologischen Bahnen sich die Umformung des Urtextes in Pascals Sprache und Gedankenwelt vollzieht" (S. 53). Zwei Elemente bestimmen nach ihm seine Übersetzertätigkeit: das alttestamentliche Wort vom Gott des AT, „den der Sünder zu fürchten hat" — freilich durch Pascals „persönlichen Rigorismus" übersteigert! — und „seine Forderung an die Schrift, ihm als ..... Christen ihr göttliches Geheimnis zu offenbaren" (S. 59), d. h. sich ihm als Weissagung auf Christus zu enthüllen. Durch genaue Vergleichung seiner genialen Übersetzung mit der seines Lehrers Lemaître de Sacy, anderen französischen Übersetzungen und der Vulgata stellt S. die Mittel fest, die Pascal anwendet, um das AT allenthalben für Christus und die Verwerfung der Juden zeugen zu lassen (Umstellungen, Auslassungen und Zusammenziehungen des Textes; Figurensystem!). Er widerlegt diese Art der christozentrischen Übersetzung des AT jeweils bei der Behandlung der einzelnen herangezogenen Abschnitte — was mit Hilfe modernerer Bibeldeutung nicht schwer fällt —, flicht aber darüber hinaus allenthalben grundsätzliche Erörterungen ein, etwa über die Messiaserwartung (S. 61f.), die Stellung Israels (S. 76ff., 82ff., 93) und Gesetz und Gnade (S. 87ff., cf. S. 45ff.), in denen er sich nicht nur mit Pascal, sondern mit dem christlichen Glauben allgemein befaßt.

Uns interessieren an S.s Schrift wesentlich mehr als seine apologetischen Bemerkungen die von ihm reichlich dargebotenen Proben der Pascalschen Bibelübersetzung. Sie geben einen guten Eindruck von der vollendeten Schönheit und der sprachlichen Meisterschaft dieser Übersetzung, die der Verf. mit Recht immer wieder rühmt (z. B. S. 77, 97), und sie geben auf der anderen Seite ein lebendiges Bild von der entschlossen christozentrischen Deutung des AT durch Pascal, zugleich freilich auch davon, wohin die radikale Durchführung der bedingt richtigen These vom „Christuszeugnis des AT" (im engsten Sinne) führt! — Unverständlich ist mir geblieben, wie Seidmann angesichts dieses von ihm selbst stark hervorgehobenen Tatbestandes („Pascals Blick in das AT durch die christliche Brille" S. 21) die Behauptung begründen will, „daß bei Pascal doch eine Saite mitschwingt, die ..... tief im Unterbewußtsein durch unterirdische Kanäle gespeist wird von den Quellen jüdischer Geisteshaltung" (S. 20)!

1) „Pascal et la Bible", Montauban 1902 (These).

Goitein, S. D. F.: Von den Juden Jemens. Eine Anthologie. Gesammelt, übers. u. hrsg. Berlin: Schocken Verlag 1937. (107 S.) 8^0 = Bücherei des Schocken Verlags Nr. 13. RM 1.25. Bespr. von Rudolf Meyer, Leipzig.

In der 2. Auflage liegt Goiteins Anthologie über die jemenitischen Juden vor. Die Juden Jemens, des südwestlichen Teiles von Arabien, stellen diejenige jüdische Gemeinschaft dar, die am längsten von allen jüdischen Gruppen in ihren Wohnsitzen ausgehalten hat. Ihre Verfassung haben die jemenitischen Juden bis heute bewahrt, was dadurch erleichtert sein mag, daß auch das arabische Wirtsvolk bis in die Gegenwart herein ein theokratisches Staatssystem aufweist. Nach Gesichtsbildung, Kleidung und Lebensweise unterscheidet man zwei Judentypen in Jemen: die sog. Haidaner aus dem nördlichen und die Juden aus dem zentralen Teile Jemens.

Trotz ihrer Abgeschlossenheit haben die jemenitischen Juden stets den Zusammenhang mit dem übrigen Judentum bewahrt. Ihre religiöse Grundlage stellt der Talmud dar; sie haben sich an der Schöpfung haggadischer Midraschim beteiligt. Auch haben sie in der spanischen Epoche Philosophen, Sprachforscher, Dichter und Gesetzeslehrer hervorgebracht. Die Kabbala hat bei den jemenitischen Juden sehr große Wirkung gezeitigt, hat sie doch eine dem Chassidismus verwandte religiöse Bewegung hervorgerufen. Von Beruf

waren die Jemeniten bis vor kurzem zum größten Teile Handwerker. Sie haben es sogar zu einer Volkskunst gebracht. Unter dem Einfluß billiger europäischer Ware geht freilich das Handwerk mehr und mehr zurück, und die Jemeniten wenden sich auch hier dem Handel zu.

In seiner Anthologie bietet Verf. eine Auswahl jemenitischer Überlieferungen, die zum Teil aus schriftlicher, zum Teil auch aus mündlicher Überlieferung stammen. In einer ersten Abteilung zeigt Verf. an Hand verschiedener Berichte, wie sich für die Jemeniten ihre Geschichte darstellt. Vor allem sind die verschiedenen Messiastypen, die hier geschildert werden, religionsgeschichtlich lehrreich. Die zweite Abteilung bietet unter dem Titel „Bildung und Unterhaltung" einesteils jüdische Haggadoth und Gelehrtenlegenden, zeigt aber andererseits auch an Hand eines Märchens und eines Schwankes, wie die Jemeniten zugleich an gemein-orientalischem Gute Anteil haben. Die dritte Abteilung schließlich bietet einzelne Motive aus dem Leben, so über die Schutzgenossenschaft, unter der die Jemeniten zum Teil heute noch stehen, über den Zug der Haidan-Jemeniten nach Palästina im Jahre 1907 u. a. m.

Die Anthologie Goiteins, die die Quellen in flüssiger Übersetzung wiedergibt, ist in erster Linie für den jüdischen Leser gedacht; doch wird auch der meistens nicht mit den Orientalia vertraute Volks- und Rassekundler aus dieser Arbeit mancherlei Anregungen für seine Arbeit entnehmen können.

Semitistik, Islamistik.

Nakhla, P. Raphaël: Grammaire du Dialecte Libano-Syrien. (Phonétique, Morphologie et Syntaxe) Première Partie: Exposé des Règles. Beyrouth: Imprimerie Catholique 1937 (VII, 266 S) 8°. Bespr. von C. Brockelmann, Halle/S.

Über den arabischen Dialekt der Bewohner des Staates Libanon sind wir, abgesehen von Landbergs Proverbes et Dictons schon durch Mattssons Phonetik der Bairuter Sprache und M. Feghalis ausgezeichnete Bücher, Le Parler de Kfarabîda, 1919 und die Syntax (1928) sowie die von ihm veröffentlichten Textes Libanais recht gut unterrichtet. Jetzt erhalten wir eine praktische Grammatik, die, wie schon der Titel besagt, eine auch für Syrien geltende Normalsprache darstellen will. Auf dialektische Abweichungen weist der Verf. zwar durch das öfter wiederkehrende: dans certaines régions hin; da er aber darauf verzichtet, diese Angaben zu präzisieren, kann das Buch nicht wohl als Beitrag zur arabischen Dialektkunde gewertet werden.

Der Verf. will den praktischen Gebrauch des Arabischen, namentlich für Franzosen lehren. Er beschreibt daher den Bau der Sprache in ganz elementarer, aber mit großem didaktischen Geschick aufgebauter Darstellung. Aus diesem Rahmen fällt nur die 2. Sektion des 4. Kapitels: Éléments de phonétique comparée de l'Arabe classique et du Libano-Syrien S. 22ff. heraus. Sonst setzt der Verf. keinerlei Kenntnis der klassischen Sprache voraus; er behandelt daher z. B. die Verba, in denen Hamz aus q hervorgegangen ist, ganz ebenso wie die mit ursprünglichem Hamz. Seine Darstellung des Verbs geht vom rein französischen Standpunkt aus. Er beginnt daher mit dem Présent simple, dem Impf. mit b, aus dem der Subjonctif présent, das einfache Impf. „dérivé par suppression de l'initiale du présent" d. h. des b hervorgehe (S. 135). Mit Hilfe der Präformative *b*, *ʿam* und *raḥ*, sowie der Hilfsverba gelingt es ihm so, abgesehen von einem Subj. prés. und Subj. passé ein System von nicht weniger als 11 Zeitformen aufzustellen. Ob damit dem Anfänger wirklich gedient ist, darf man bezweifeln. Da er den Gebrauch der Formen aber durch zahlreiche Beispiele belegt, so ergänzt seine Darstellung die Feghalis und ermöglicht ihre Kontrolle.

Aber auch die arabische Dialektologie wird aus dem Buch ihren Gewinn ziehen. Hier sei nur noch auf den Plural *kwātle* zu *katlūki* „griechisch-katholisch" hingewiesen, der einerseits die noch immer andauernde Lebenskraft des bequemen Schemas *kakākik*, andrerseits das Verhältnis der Konfessionen beleuchtet; denn er ist offenbar nach dem Muster von *mwārne* zu *mārūnī* „Maronit" gebildet. Aus dem Gebiet der Lautlehre sei nur noch die längende Kraft des Stimmungsakzentes hervorgehoben. Die Länge der Vokale im Imp. des Grundstammes wie *ʿmāl* „tue" wollte Feghali, Le Parler de Kfarʿabîda S. 138 aus der Analogie der med. w wie *nām* „schlafe" erklären. Hier aber erfahren wir, daß solche Stimmungsakzente auch sonst auftreten können, wie in *aswād* „très noir" S. 51, *betrīd eḍrbāk* (accent tonique et allongement de la dernière syllabe) „Veux tu que je te frappe ?". Danach wird man auch die Vokale des Imperativs zu beurteilen haben.

Fischel, Walter J.: Jews in the Economic and Political Life of Mediaeval Islam. London: The Royal Asiatic Society 1937. (XI, 139 S.) 8° = Royal Asiatic Society Monographs Vol. XXII. Bespr. von G. Richter, Breslau.

Die einheimischen Quellen zur Geschichte des Judentums im Islam fließen nicht so gleichmäßig ergiebig, um eine lückenlose und nach

unseren Wünschen vollständige Geschichte des jüdischen Volkes in den islamischen Ländern vor unseren Augen erstehen zu lassen. Indessen gestattet das erhaltene Material doch wenigstens sehr beachtliche Einblicke in die soziale Lage des jüdischen Volkes während solcher Zeiträume, in denen einzelne Juden beherrschend hervortreten und auf die politischen Verhältnisse islamischer Länder unmittelbar einwirken. So besteht auch die vorliegende interessante Untersuchung von Walter J. Fischel über den Einfluß der Juden auf das wirtschaftliche und politische Leben des mittelalterlichen Islam aus einer Sammlung sehr instruktiver Einzeluntersuchungen der Lebensschicksale bedeutender jüdischer Persönlichkeiten.

Den Einfluß der Juden auf das Abbassidenreich, den Mez in seiner „Renaissance des Islam" bereits skizziert hatte, beleuchtet der Verf. für die Zeit von 913 bis 924 n. Chr. aus der Rolle, welche die jüdische Bankfirma Joseph b. Phineas und Aron b. Amram am Hofe al-Muqtadirs gespielt hat. Aus der planmäßigen Verbindung kommerzieller Interessen bei der Privatwirtschaft mit geschäftlichen Vorteilen, welche die Verwaltung diverser Depositen mit sich brachte, wuchs das Vermögen jener Bankiers zu solcher Höhe, daß sie während der ständigen Finanznot der Regierung nahezu die einzigen wohlfundierten und damit unentbehrlichen Geldgeber des Kalifen wurden. Sie ließen sich die Einkünfte der reichsten Provinzen verpfänden, verzinsten die Darlehn, überwachten alle staatlichen Transaktionen, kurz, sie gewannen ebenso sehr selbst an Macht und Ansehen, wie sie zugleich Wegbereiter des weiteren mit ihnen völkisch und wirtschaftlich versippten Judentums im ganzen Kalifenreich waren. Zeitgenössische jüdische Quellen geben dem Verf. die Möglichkeit, gerade die sehr wichtige Konnexion der Hofjuden mit ihren Glaubensgenossen in und außerhalb der Residenz zu verdeutlichen. Daß nach und nach der Landbesitz weitgehend in jüdische Hände geriet, wird nur ein Erfolg der Firma gewesen sein. Wie sicher sie waren, beweist die fast erstaunliche Konstanz ihres Einflusses auch während des in der abbassidischen Hofgeschichte so typischen Wechsels der politischen Amtsträger.

Noch im selben Jahrhundert sehen wir das Judentum in Ägypten zur Macht gelangen. Unter Kāfūr stieg Ja'qūb b. Killis, durch seine materielle Position gestützt, bei Hofe so an Ansehen, daß eine Verschwörung ihn nur schwer zu Fall bringen konnte. Es gelang ihm, zu al-Mu'izz nach dem Westen zu entfliehen. Der gute Zusammenhalt der jüdischen Gemeinde verschaffte ihm bald die Möglichkeit, sich dort den gleichen bzw. weit nachhaltigeren Einfluß zu sichern wie in Ägypten. Hauptsächlich ihm ist es zu verdanken, daß sich der Sultan zum Feldzug gegen Ägypten entschloß, dessen Schwächen in der Verwaltung und im Heere der jüdische Ratgeber nur allzu gut kannte und nun für seine Rache ausnützte. Es ist bekannt, welche entscheidende Wendung durch diesen Feldzug die Geschichte Ägyptens erfuhr. Es beginnt die Fatimidenherrschaft und mit ihr wenigstens für den Anfang die ganze Entfaltung der jüdischen Macht in den Ländern des Nils bis hinauf nach Palästina und Syrien. Der nunmehr zum Wezirat emporgestiegene Jude verstand es, mit Geschicklichkeit und Strenge durch Geldabwertungen und Steuerreformen, unter denen das Volk seufzte, die den Fiskus aber sanierten, sowie durch straffe Zusammenfassungen in der Verwaltung sich dem Kalifen Mu'izz und seinem Nachfolger al-'Azīz unentbehrlich zu machen. Wohl fiel er vorübergehend in Ungnade. Doch kam er rasch wieder zu Ehren und starb tiefbetrauert von seinem Kalifen im Jahre 991 n. Chr. Der Vorteil, den die von dem mächtigen Wezir begünstigte Judenschaft hatte, war nachweisbar beträchtlich und unbeeinflußt von der wohl ziemlich äußerlichen und aus Gründen der Opportunität erfolgten „Bekehrung" des jüdischen Grandseigneurs zum Islam. — Schon wenige Jahre später unter dem Kalifen al-Hākim (996—1021 n. Chr.) sehen wir abermals jüdische Geldmagnaten am ägyptischen Hofe emporkommen. Als Juwelenhändler und Geldgeber wurden Abū Sa'd b. Sahl at-Tustarī und sein Bruder Abū Naṣr dem Herrscher gleich wertvoll. Der persönliche Einfluß besonders des erstgenannten erweiterte sich rasch zum politischen. Als „Wezir der Kalifenmutter" hatte Abū Sa'd unmittelbar Fühlung mit den ihr unterstellten schwarzen Truppen, d. h. einer Militärgruppe, die gegenüber den rivalisierenden Türken eine ständige Beunruhigung des Staates bildete. Der Wezir hat schließlich bei diesen parteilichen Auseinandersetzungen sein Leben eingebüßt, sein Bruder blieb indessen verschont, und auch die weitere um diese Zeit in Wohlstand blühende Judenschaft scheint nicht bedroht worden zu sein.

Der dritte Teil des Buches behandelt die beiden Juden Sa'd ad-Daula und Rašīd ad-Daula, die unter den mongolischen Īl-Khānen ein vorübergehendes Aufblühen der jüdischen Macht herbeiführten. Die Toleranz des Heiden Arghūn (1284—1291 n. Chr.) gegenüber den Christen und Juden, die grenzenlose Mißwirtschaft in der Verwaltung des Landes und schließlich persönlicher Mut verschafften dem intelligenten Arzte Sa'd ad-Daula die Möglichkeit, sich bei Hofe Zutritt und Gehör zu sichern. Er wurde bald der unentbehrliche Ratgeber des Mongolen, und erst das nahe Ende seines Herrn gab den Rivalen freies Spiel, ihn durch Verdächtigungen und Intriguen zu stürzen. Sein Fall leitete eine der schwersten Judenverfolgungen des östlichen Islams ein, deren Schäden für die jüdische Gemeinde auch die vorübergehende Machtstellung des Juden Rašīd ad-Daula nicht beheben konnte. Nach seinem Tode spielen die Juden offensichtlich jahrhundertelang keine führende Rolle mehr im öffentlichen Leben dieser Länder. — Als ergänzenden Abschluß seiner Untersuchungen bringt der Verf. noch eine Reihe wichtiger biographischer Analysen zur Geschichte der Bagdader Judenschaft des 13. Jahrhunderts.

Für die von gründlicher Sachkenntnis getragenen Ausführungen verdient der Verf. großen Dank. Wer auch in den Details der jüdischen Geschichte die allgemeinen Voraussetzungen ihres Ablaufs zu beobachten gewöhnt ist, wird sich nicht über die Erfolge des orientalischen Judentums wundern. Die Lebensbetätigung des jüdischen Geistes, die — um eine Formulierung aus der modernen jüdischen Theologie zu gebrauchen — darauf ausgeht, Sünde durch Kultur und Wohlstand zu überwinden, fand in der religiösen Mentalität

der islamischen Wirtsvölker und ihrer vorwiegend passiven Einstellung zum Wert der Kultur ein erhebliches Einfallstor. Die schwankende und von allzu verschiedenen völkischen Einflüssen gehemmte Struktur der islamischen Gesellschaft begünstigte ferner das Emporkommen der jüdischen Kreise ungemein, die ihrerseits zwar die Minderheit bildeten, aber in sich festgefügt wechselnd in geschickter Distanzierung von der Umgebung und Annäherung an sie Steine zum Aufbau ihrer Macht zusammentrug. Ob jene Erfolge der Juden wirklich auch nur eine vorübergehende Sanierung der islamischen Gesellschaft bedeutete, wie der Verf. uns gelegentlich glauben lassen will, erscheint mir äußerst fraglich. Nichts deutet in den Quellen darauf hin, daß der äußeren finanzpolitischen Beruhigung organisch auch eine innere gefolgt wäre. Man braucht nicht erst als Parallelen die modernen jüdischen Finanzmethoden mit ihren sozialen Scheinerfolgen heranzuziehen, sondern findet die Kritik im zeitgenössischen Orient selbst in den gelegentlichen Äußerungen ägyptischer Satiriker wie in dem furchtbaren Pogrom, dem die Juden nach dem Falle des allmächtigen Sa'd ad-Daula fast im ganzen vorderen Orient ausgesetzt waren.

Guidi, Michelangelo: **Aspetti e Problemi del Mondo Islamico.** Roma: Istituto Nazionale di Cultura Fascista 1937. (55 S.) 8° = Quaderni dell'Istituto Nazionale di Cultura Fascista. Serie settima, N. 7. Bespr. von R. Hartmann, Berlin.

Die kleine Schrift trägt dem Interesse, das heute weitere, zumal politische Kreise in Italien den islamischen Dingen entgegenbringen, Rechnung mit dem Bemühen, ein knappes, aber klares Bild der Gegenwartslage im islamischen Orient zu entwerfen. Ein erster Abschnitt (S. 7—17) skizziert die zum Verständnis unentbehrlichen geschichtlichen Voraussetzungen des „problema musulmano". Ein zweites Kapitel „L'aspetto principale del problema: Panislamismo e Nazionalismo" (S. 18—32) zeigt, wie die islamische Solidarität als Ausfluß des totalitären und universalen Anspruchs des Islam, der seinen vollkommensten Ausdruck in der goldnen Zeit des 'abbāsidischen Chalifates fand, freilich schon damals von religiösen Spaltungen und nationalistischen Tendenzen (Persien) in seiner Auswirkung durchkreuzt wurde, auch nach der Erledigung des Panislamismus eines 'Abd ul-Ḥamīd und dem weitgehenden Sieg des Nationalismus doch eine starke moralische Kraft behalten konnte, die selbst in der heutigen Türkei die politischen Beziehungen beeinflussen kann (Nichtangriffspakt mit Iran, Afghanistan, dem Iraq), am stärksten aber in den arabischen Ländern in Erscheinung tritt: „Si può dire che il vero nucleo della questione musulmana sta oggi nella reciproca relazione tra arabismo e islamismo" (S. 26). Auf diese Zeichnung der Grundlinien des einen großen, aber überall in etwas anderer Form erscheinenden Problems läßt Guidi in dem letzten Teil „La realtà d'oggi, le possibilità per il futuro" (S. 32—54) einen Überblick über alle wichtigen islamischen Länder folgen, um hier die Besonderheiten aufzuzeigen, unter denen sich jeweils die islamische Frage darstellt.

Daß wir eine auf sicherer wissenschaftlicher Grundlage ruhende Schilderung erwarten durften, dafür bürgt der Name des Verf. Erstaunlich aber ist es, wieviel Wesentliches er auf so wenigen Seiten zu sagen und in welch leichte, flüssige Form er einen so gedrängten Inhalt zu gießen vermag. Die Schrift wird dem Leserkreis, an den sie sich zunächst wendet, reichen Nutzen bringen; sie verdient es aber auch, außerhalb Italiens Beachtung zu finden, und sie bietet auch dem Fachmann noch reiche Anregung.

Pellegrin, Arthur: **L'Islam dans le Monde.** Dynamisme politique. Position de l'Europe et de la France. Paris: Payot 1937. (182 S.) 8° = Collection d'Études, de Documents et de Témoignages pour servir à l'Histoire de notre Temps. Fr. 20 —. Angez. von R. Paret, Heidelberg.

Die islamische Welt hat in den letzten Jahrzehnten und Jahrhunderten viel von ihrer ehemaligen, Staaten bildenden und erhaltenden Kraft eingebüßt. Sie ist schon längst in das Stadium des Zerfalls eingetreten. Aber der Islam hat damit noch lange nicht aufgehört, ein politisches Problem zu sein. Nur ist eben die ihm eigene politische Dynamik komplizierter und daher schwerer faßbar geworden. Was sich früher eindeutig und geradlinig nach außen entfalten konnte, lebt jetzt unter der Oberfläche in Strömungen und Spannungen fort, verdrängt und mit allen möglichen anderen Lebensäußerungen verquickt. Sogar der Nationalismus — an sich eine säkulare Erscheinung und überdies eine europäische „Erfindung" (wenn man so sagen darf) — erhält aus dieser verdrängten Dynamik des politischen Islam Antrieb und Zustrom.

In dem Buch, das hier angezeigt werden soll, wird die politische Problematik des heutigen Islam vom Standpunkt der europäischen, genauer gesagt der französischen Kolonialpolitik aus betrachtet und dargestellt. Dem entspricht auch die Gliederung des Stoffs. Der erste Teil (Le Dynamisme de l'Islam, S. 9—58)

bildet mit seinen drei Kapiteln (L'expansion de l'Islam; grandeurs et servitudes de l'Islam; l'impérialisme arabe) eine geschichtliche und sachliche Einleitung. Dann folgt als zweiter Teil (L'Europe et l'Islam, S. 59—102) eine Darstellung der Islampolitik der europäischen Kolonialmächte mit Ausnahme von Frankreich. Hier werden nacheinander England (S. 67—72), Italien (73—82) und Holland (83—87) behandelt, im Anschluß daran zwei geschichtlich-soziale Bewegungen, die den modernen Islam stark beeindruckt haben und noch beeindrucken, wenn auch mehr in negativem als in positivem Sinn: der „Kemalismus" der neuen Türkei (88—93) und die kommunistische, antieuropäische Propaganda des bolschewistischen Rußland (94—102). Der dritte Teil (L'Islam français, S. 103—76) bildet das Hauptstück des Buches. Im Anschluß an ein einleitendes Kapitel allgemeinen Inhalts (L'influence français en Islam) wird hier die politische Situation aufgezeigt, in der sich die einzelnen unter französischer Herrschaft stehenden islamischen Gebiete gegenwärtig befinden (Algerien, Tunesien, Marokko, l'Afrique Noire, Syrien). Dann folgen noch ein paar Kapitel grundsätzlicher Art, in denen der Verfasser versucht, die Methode und die Aufgaben der französischen Kolonialarbeit klarzulegen und sie moralisch zu rechtfertigen (Administration et politique; l'ordre français; culture française et culture arabe). Zum Schluß (S. 177—79) gibt der Verf. eine nach Ländern und Kolonialgebieten angeordnete Übersicht über die Muslime der ganzen Welt.

Das Buch ist in erster Linie für französische Leser geschrieben, für Männer der Politik und des Verwaltungsdienstes, soweit diese irgendwie an der französischen Schutzherrschaft über islamische Gebiete beteiligt sind. Aber es ist trotzdem, oder vielleicht gerade deshalb, auch für Außenstehende lehrreich und lesenswert. Hier äußert sich ein führender französischer Kolonialpolitiker — Pellegrin ist Mitglied des *Grand Conseil* von Tunesien — über die gegenwärtige politische Lage im islamischen Orient, so wie man sie vom französischen Standpunkt aus beurteilt oder zum mindesten beurteilen kann.

Besonders interessant ist die Stellungnahme des Verfassers zu dem französisch-syrischen Vertrag vom 22. Dez. 1936 (Text in OM, 1937, 424—35). »Il s'agit, en quelques mots, de tenter une nouvelle expérience politique, continuant le mandat, mais sous une forme très libérale ... On souhaite seulement, que le gouvernement français ne perde pas de vue qu'abandonner la Syrie serait pour la France abandonner en Méditerranée une situation stratégique d'une importance capitale, et dans le Proche-Orient une situation morale de premier plan, sur esquelles il est superflu d'insister. L'intérêt supérieur de la France exige que nous ayons le constant souci de pratiquer une politique de prestige exempte d'excès comme de faiblesse. De toute manière, notre présence en Syrie et, cela va sans dire au Liban, pays ami, doit être effective et permanente» (S. 148f.). Der Form nach vorsichtig, aber sachlich sehr scharf ist die abschließende Bemerkung Pellegrins über das Problem Juden und Araber in Palästina (S. 57): «Le 'foyer national juif' est une écharde empoisonnée au flanc de l'impérialisme arabe, solidement maintenue par l'Angleterre ... Ce n'est qu'une image, on nous permettra de la risquer pour peindre une situation inextricable, à l'abri de laquelle l'Angleterre maintient, dit-on, sa domination sur la Palestine ...» Als letzte Textprobe noch einige Worte über die italienische Libyenpolitik der Nachkriegszeit (S. 75): «Ce sont là des faits extrêmement graves qui ont des répercussions profondes non seulement parmi les populations intéressées, mais dans tout le monde musulman. Dans une certaine mesure ces faits auraient pu être évités, si on avait su s'inspirer de la politique pratiquée dans le basin méditerranéen par les nations qui ont quelque expérience de domination et de colonisation. L'échec retentissant du *statuto* libyen est désormais entré dans l'Histoire et compte parmi les exemples les plus topiques d'erreurs en politique musulmane».

Pellegrin sieht sich mehr als einmal veranlaßt, auf Schwächen und Unvollkommenheiten der islamisch-orientalischen Welt hinzuweisen. Aber seine Kritik ist immer sachlich begründet und von einem hohen Ethos getragen. Aus seinen Worten spricht nicht nur ein reiches Erfahrungswissen, sondern auch ein ungebrochener Glaube an die Überlegenheit der französischen Kultur und — davon getragen — ein national gebundenes und doch auch wieder übernationales Verantwortungsbewußtsein.

Winkler, Hans Alexander: **Ägyptische Volkskunde.** Stuttgart: W. Kohlhammer 1936. (XX, 509 S., 110 Taf., 1 Kte.) gr. 8°. RM 39 —. Bespr. von Max Meyerhof, Kairo.

Es ist merkwürdig, daß in der enormen Literatur über das heutige Ägypten Werke über Volkskunde fast völlig fehlen. Die Bibliographie von Ida Pratt (Modern Egypt, New York 1929) hat nur eine einzige Seite von Werken über Anthropo- und Ethnologie, und die letztere ist fast gar nicht vertreten. Vor einigen Jahren hat Miß Winifred Blackman seit Klunzinger den ersten Versuch gemacht, die Ethnographie von Oberägypten darzustellen (The Fellāḥīn of Upper Egypt, London etc., o. J.), aber ihre Kenntnis beschränkt sich auf einige wenige Dörfer. H. A. Winkler, wohl vorbereitet durch seine arabistische und ethnologische Vorbildung, hat in den Jahren 1932—3 je eine Zeitlang in dem oberägyptischen Dorfe Kimān bei Qūṣ als Gast des Moḥammed Aḥmed es-Senūsī (früher Vorarbeiter in einer Reihe von deutschen Ausgrabungsunternehmungen) ver-

bracht und seine erste volkskundliche Ausbeute in zwei schönen Werken niedergelegt („Bauern zwischen Wasser und Wüste", Stuttgart 1934, und „Die reitenden Geister der Toten", ebenda 1936). W. hatte sich das Ziel gesetzt, mit Hilfe eines erschöpfenden Fragebogens einen Atlas der ägyptischen Volkskunde zu schaffen; aber das erwies sich vorläufig als unmöglich. Und so unternahm er 1935—6 eine dritte Streife durch viele Ortschaften Oberägyptens, durch die arabische Wüste zwischen Qenā und Qoṣēr und durch einige mittel- und unterägyptische Dörfer. Nach neun Monaten seiner großenteils zu Fuß zurückgelegten Reise, nach Entbehrungen und Anstrengungen unter der glühenden Sonne Oberägyptens, sahen wir den blonden Riesen Dr. Winkler sehr abgemagert, aber frisch und mit einem großen Rucksack voll von volkskundlichen Materialien nach Kairo zurückkehren. Der vorliegende stattliche Band, den der Verf. selbst nur als eine Skizze der ägyptischen Volkskunde ansieht, enthält das Ergebnis seiner drei Forschungsreisen. Die Veröffentlichung seiner in der Wüste gesammelten Felsbilder ist inzwischen auch erfolgt.

Winkler hat sein Buch in fünf Abschnitte gegliedert. Im ersten gibt er „allgemeine Eindrücke", d. h. seinen Reisebericht durch etwa 25 Lokalitäten und durch die Wüste. Dieser Teil ist persönlich und interessant geschrieben und mit oft humorvollen Erzählungen über des Verfassers Erfahrungen mit Fellachen und Beduinen gewürzt. Eingestreute Legenden von Heiligen und Heiligtümern, Märchen und Verse geben dem ganzen ein besonderes Kolorit. Dem Ref. war es interessant, auf S. 103 zu sehen, wie sich die Geschichte einer Französin Marguérite, welche einen reichen Ägypter ʿAlī Bey Fahmī geheiratet und ihn nach ehelichem Zwist in London erschossen hatte, im Volksmunde von Oberägypten umgewandelt hat. Im zweiten und dritten Abschnitt gibt der Verf. volkskundliche Beobachtungen bei den Fellachen und den ʿAbābde-Beduinen, mit zahlreichen Unterabteilungen, welche mit Illustrationen die Brotbereitung, das Trinkwasser, das Spinnen, den Ackerbau, die Sitten bei Geburt, Hochzeit, Tod, die Vorstellungen von der irdischen und überirdischen Welt, Blutrache usw. eingehend behandeln. Bei den Beduinen kommen dazu noch Angaben über Landschaft und Tierwelt ihrer Umgebung und eine anthropologische Skizze. Im vierten Abschnitt bringt Winkler sprachliche Beobachtungen bei den Fellachen und Beduinen, unter anderen eine Wortsammlung über Körperteile, die als ein erster Vorläufer der noch immer fehlenden Lexikographie und Grammatik der oberägyptischen Dialekte willkommen ist und hoffentlich den Verf. oder andere Philologen zur Ausfüllung dieser empfindlichen Lücken anregen wird. W. hat aus seinen Sammlungen im ganzen sechs Dialekte in den von ihm durchforschten Gebieten sondern können. Sehr wertvoll ist der fünfte und letzte Abschnitt „Zur Entwicklung und Verbreitung einiger bäuerlicher Geräte". Hier untersucht der Verf. angesichts der oft wiederholten Behauptung, daß sich die Sitten des Fellachen und seine Geräte seit der Zeit der Pyramidenbauer kaum geändert hätten, welche Geräte und Techniker seit altägyptischer Zeit die gleichen geblieben sind und welche nicht. Die interessanten Ergebnisse seiner Untersuchung müssen im Buche selbst nachgelesen werden. Hier sei nur als Beispiel erwähnt, daß die Quern (Volldrehmühle) heute in Ägypten und Nordafrika den Mahlstein ersetzt hat, der noch im Innern Afrikas benutzt wird. Wahrscheinlich ist sie mit den Römern in alle Teile der alten Welt eingedrungen. Besonders wichtig für Ägypten ist natürlich der Abschnitt über Bewässerung.

Es folgen 15 Seiten Literaturangaben und sehr gute Wort- und Sachregister. Die 110 Tafeln geben nicht nur ein überreiches Material von vom Verf. selbst aufgenommenen und gezeichneten Bildern aus dem von ihm behandelten Gebiet und von zahlreichen Geräten, sondern auch zum Vergleich herangezogene Abbildungen aus verschiedenen Ländern der Alten und Neuen Welt. Bemerkenswert ist die Exaktheit des Verfassers in seinen Angaben; sie ist dem Ref. überall da klar geworden, wo es ihm möglich war, sie nachzuprüfen. Das schön ausgestattete und gedruckte Werk verdient die größte Beachtung.

Kaukasus, Turkologie, Iran.

Grønbech, K(aare): Der Türkische Sprachbau I. Kopenhagen: Levin & Munksgaard 1936. (182 S.) 4°. Bespr. von A. von Gabain, Berlin.

K. Grønbech, der Sohn des bekannten Sprachforschers Vilhelm G., dem wir u. a. phonetische Studien auf dem Gebiet der Turkologie verdanken, hat eines der vorzüglichsten Bücher der letzten Zeit auf turkologischem Gebiet erscheinen lassen. G. ist ursprünglich klassischer Philologe, wie sein Lehrer und Landsmann V. Thomsen Indogermanist war. Diesem Umstand verdankt er, was viele Orientalisten entbehren: eine unschätzbare linguistische Durchbildung. Unbefriedigt mit den zu speziellen Problemlösungen der indogermanischen Sprachwissenschaft, wandte er sich, weitere Erhellung suchend, der Turkologie zu.

Nach seinem, seines Vaters, Thomsens und Wulffs Lebensweg zu urteilen, scheint es eine gute dänische Tradition zu sein, sich eine breite sprachwissenschaftliche Basis zu schaffen. Solche Vielseitigkeit ist außerordentlich günstig; denn nur das Ungleiche macht uns aufmerksam und noch tiefer kritisch.

G. beschäftigt sich seit längerem mit der Vollendung von Thomsens turkologischem Nachlaß, d. h. mit einer letzten Redaktion seiner Orchon- und Jenissei-Inschriften. — Im vergangenen Jahr bescherte er uns eine vollkommene Faksimileausgabe des Codex cumanicus. Davor aber war bereits ein Werk von ihm erschienen, das sich, ohne Bindung an bestimmte Dialekte oder Zeiten, in den Geist der türkischen Sprache vertieft: 'Der türkische Sprachbau'. Das vorliegende Buch ist nur ein I. Teil und läßt uns gespannt auf die Fortsetzung warten.

Der Verfasser basiert seine Deutungen auf reichlichem Material. Er übersieht das gesamte Gebiet der ältesten türkischen Texte, nämlich der vorislamischen Inschriften und Handschriften Mittelasiens; ferner bedient er sich vieler frühislamischer Texte und zitiert Proben aus den wichtigsten aller modernen Dialekte.

Die Tendenz des Buches (S. 17) ist diese: Es soll einen umfassenden Fernblick auf die ganze türkische Sprachwelt eröffnen und als Hintergrund dienen für künftige Monographien. Diese Absicht ist, meiner Meinung nach, vollkommen geglückt.

G. bezweifelt die Gültigkeit mancher aus der Indogermanistik übernommenen grammatischen Bezeichnungen. Es ist sehr nützlich, daß wir durch seine Angriffe auf Ausdrücke wie 'Kasus indefinitus', 'Nominativ' u. a. zu einer neuen Überlegung veranlaßt werden, was denn die Indogermanen (oder etwa nur die Indogermanisten?) im allgemeinen unter diesen Funktionen verstehen, und was nun in Wirklichkeit die Türken empfinden.

Es sei mir erlaubt, über ein paar besonders interessante Feststellungen G.s zu berichten.

Im 1. Kapitel unterscheidet G. die Wortklassen des Türkischen als a) Nomina, die er ohne Unterscheidung als Substantiva und Adjektiva faßt, und denen er die Pronomina und Zahlwörter zurechnet; b) Verba (er sollte lieber 'Verbstämme' sagen); ferner c) Adverbien und Postpositionen, die meist aus Verbformen hervorgegangen sind; weiterhin d) Deuewörter und endlich e) die kleine Gruppe von Konjunktionen.

(S. 22) Der Umstand, daß ein ganzes Sätzchen wie *närsä* < *nä ärsä* zum Nomen werden kann, illustriert wunderschön die Biegsamkeit des Türkischen und offenbart ein Sprachgefühl, das dem der isolierenden Sprachen näher steht als dem der indogermanischen. Gewiß ist die Grenze zwischen Substantivum und Adjektivum fließend, und viele Adjektiva können auch als Adverbia dienen, z. B. *yawaš*. Mir scheint, durch G.s Beispiele angeregt, daß jedes Nomen im Türkischen nur einen allgemeinen Begriff besitzt; erst im Satzzusammenhang wird es auch funktionell eindeutig. Eine solche Tendenz ist im Chinesischen — abgesehen von den 'Leeren Zeichen', die nur grammatischen Wert haben — konsequent vorhanden. Jedes Wort, ohne Zusammenhang, kann Subjekt, Verb oder noch etwas anderes sein; innerhalb des Satzgefüges aber empfindet der Chinese selber eine ganz bestimmte Funktion, eine Zeit, eine Person. Derart allgemein wie das chinesische ist türkisches Sprachempfinden nicht. Manche Wörter sind vorwiegend Nomina, andere werden häufiger als Adverbia gebraucht. Bei aller Schmiegsamkeit des Sprachgebrauchs bleibt das Gefühl für Wortklassen doch irgendwie erhalten.

Zahlwörter (S. 29) scheinen sich genau wie Nomina zu verhalten. Sie nehmen ebenfalls gelegentlich Kasusendungen an; gleiche Suffixe wie bei Nomen bilden aus ihnen Verben. Und doch gibt es ein paar Endungen, die nur ihnen eignen.

Ein feines Kriterium fand G. zur Unterscheidung der Nomina von den Pronomen: Die verschiedenen Akkusativendungen. Wenn *-ni* das Akkusativsuffix des Pronomens ist, und *-ïγ* das des Nomens, so ist ein *al qu-nï* als Pronomen, als 'alle', aber *män-ig* als Nomen, 'die Ichheit' empfunden worden (S. 32). Natürlich ist die häufiger gebrauchte Form das *mäni* 'mich'. Dies sind Formen, die das Uigurische unterscheidet. Heute hat, wie G. darstellt, die pronominale Form des Akk. derart gewuchert, daß ein solches unterscheidendes Sprachgefühl aus diesem Kriterium nicht mehr festzustellen wäre. — (S. 31) *nä* 'was?' nimmt die verschiedensten Nominalendungen an, obwohl man, dem Idg. nach, geneigt wäre, es ausschließlich den Pronomina zuzuzählen. So beweist auch dies Wort das Fließen der Grenze zwischen Wortklassen, ohne daß jedoch die verschiedenen Bereiche identifiziert würden.

Ich glaube also, daß G. etwas weit geht, wenn er ein *är at berür* als formlos und darum funktionslos ansieht. Die Stellungsgesetze bestimmen doch die Funktionen. Das folgt schon daraus, daß man nicht mit gleichem Sinn: *at är berür* sagen könnte.

(S. 19) Ganz richtig stellt G. fest, daß eine Gleichheit von Nomen und von Verbstamm

nur zufällig sein kann. *süngüš* 'Kampf' ist ein *š*-Nomen von einem Verbum **süngü-* 'kämpfen'; *süngüš-* ist ein reziprokes Verbum von dem gleichen Verbstamm. Ableitungen, die die Existenz dieser postulierten Wurzel beweisen, sind *sünggü* (dsch., kom., krm., kar.), *sönggü* (kar.), *söngü* (⟨*süng-gü*) 'Lanze'; und *süngüg* (im Wb. unter *söngüg*, uig.) 'Kampf, Lanze'.

(S. 21) Schorisch *toza* 'ganz' liegt auch im uig. als *toza* und *tozu* vor, kann daher nicht von *tos-* 'sich sättigen' stammen, das im uig. *toδ-* hieß. Ich schlage vor, es zu uig. *toz-* 'beendigen' zu stellen. Dies ist auch im dsch., Ot. und kir. belegt; die Form *toz-* liegt im tel. und schor. vor. Beide Verbwurzeln, *toδ-* und *toz-* gehen vielleicht auf ein und dieselbe Wurzel **to-* zurück.

(S. 26, S. 48) Das *ang* in Verbindungen wie *ang baši* 'allervorderster', *ang ilki* 'aller erster' u. a. erklärte Bang (s. Anal. Ind.) als aus *aning baš-i* entstanden. Leider sind beim Setzen dieser Stelle im 'Windgott' ein paar sinnentstellende Druckfehler stehen geblieben, die diese Meinung nicht verstehen ließen.

(S. 26) Mit Recht hebt G. hervor, daß ein mit *-raq* versehenes Nomen nicht — wie man oft sagt — unserem Komparativ entspricht, sondern daß dies Formans oft neue Nomen bildet. Ferner betont er, daß *-lïγ* nicht denominale Adjektiva bildet, sondern nomina possessoris und auch Nomina der Angehörigkeit. So bedeutet *ädgülüg* 'wer Gutes, Güte usw. besitzt, tugendhaft, verdienstlich' und anderseits 'vortrefflich'.

(S. 31) G. ist der Meinung, daß Fragepronomina zugleich Indefinita seien. Das Beispiel gibt eine Gegenüberstellung von zwei Fragepronomina: *kim . . .*, *kim . . .*; ich meine, nur in diesem Spezialfall der Wiederholung des Fragepronomens wird es zum Indefinitum, und natürlich auch dann, wenn auf das einmalige Fragewort ein Verbum im Konditionalis folgt.

(S. 32) Klar und einleuchtend stellt G. die Entstehung des pronominalen Akkusativ-Suffixes *-ni* aus den Formen *mäni*, *säni* und *ani* dar.

(S. 33) Das osm. *kändinä* (Dat.) erklärt G. als mißverstandenes **känd -i* (Poss. suff.) *-nä*, entsprechend dem Akk. *kändini* (fälschlich aus **känd -i -ni*). — Uns mutet es merkwürdig an, daß uig. Wörter auf *-ki* pronominal deklinieren, obwohl sie unsrem Sprachgefühl den Adjektiven näher stehen als den Pronomen: *ötä -ki -nä*.

Wie S. 40 die Postpositionen zum Teil als Verbformen erklärt werden, halte ich auch die S. 35 genannten 'alten Postpositionen' für derartigen Ursprungs. Postpositionen sind doch meist Prädikate hinter ihren Objekten. Diese Partizipien, die hier Postpositionen genannt werden, verbinden sich mit ihren Nomen im gleichen Kasus wie ihre Verbstämme. — *birlä* dürfte aus *bir il-ä* 'zu einem anhängend' entstanden sein, während (S. 46) *birlän* ein *-n*-Partizipium von *bir -lä-* sein mag. Auch *üčün*, **ičün* kann man als solches Partizipium erklären; vgl. *tiyin* 'sagend', *uzun* 'lange während', *sain* (neben *sayu*, beides aus **sa-* 'zählen') 'zählend', 'jeden einzelnen rechnend', 'jeder' (vgl. W. Bang, 7. Brief). — Auch *üzä* halte ich für ein Partizipium: **üz- ä*.

(S. 36) G. erwähnt den manichäischen als einen besonderen Dialekt. Er meint damit gewiß den Dialekt derjenigen Manichäer, die schon vor dem Eindringen der Uiguren, also vor etwa 840, in Turfan saßen, und die — unabhängig von den Uiguren der Mongolei — den Manichäismus von ihrer iranischen Umgebung angenommen hatten. Von der Zeit ab, da die Uiguren (die ihrerseits 762 diese Religion angenommen hatten) neben ihren Blutsverwandten in Turfan sitzen, ist es möglich, daß die manichäischen Texte sowohl den uigurischen Dialekt vertreten, als auch den der früheren türkischen Besitzer des Landes. Und natürlich beginnt damit die Vermengung beider, ohnehin nicht sehr verschiedener Dialekte.

(S. 46) G. nimmt an, daß manche Indeklinabilia ein Instrumentalsuffix *-n* erhalten hätten: *tayïn*, *birlän* (hierzu siehe oben!), *tigin*, *sain* (oben!), *tägin*, *taban*, *yašïrïn* usw. Nun scheint mir eine adverbiale Bestimmung wie *bu ödün* 'zu jener Zeit' im Instr. ganz einleuchtend. Sollten Adverbia und Postpositionen nicht aber ungezwungener als untergeordnete Verbformen, als 'Partizipia' zu erklären sein? *aq tar-u käldi*, *uz-un qaldï* scheint mir auf gleicher Stufe zu stehen wie *külüp sordu*. Die meisten dieser Wörter könnte man nach dem erwähnten letzten 'Brief' von Bang als *n*-Partizipia erklären.

(S. 56) Nach der Scheidung in Nomina und Verb(wurzeln) bleibt uns nun die Frage, wie man nominale von verbalen Verbformen unterscheidet, wann und warum man sie jeweils verwendet. Mit Spannung sehe ich Grønbechs III. Band entgegen, in dem er auf das Verbum eingehen will.

Im II. Kapitel behandelt G. den Plural sowohl formal als begrifflich. Zunächst stellt er fest, daß das uns allen geläufigste Mehrheitssuffix *-lar* im ältesten Stadium des Türkischen in den Inschriften, noch sehr wenig verwendet wird. Er will feststellen, daß das alte Türkisch genau so mehrere Pluralbezeichnungen besessen hat wie das Mongolische. Neben *-la*

findet sich ein *-gün* und ein *-an*. Das *-gün* hielt schon Thomsen (I.O.d. S. 164) für das im uig. und sag. in der Bedeutung 'Volk' belegte Wort *kün*. Könnte man es nicht auch zur Erklärung von *alquyun* (S. 29) und *qamayun* heranziehen? — Das *-an* wird von manchen für ein Deminutivsuffix gehalten. G.s Beispiele sind *oylan* zu *oyul*, (S. 67) *ärän* zu *är* und (S. 68) *qïrqïn* zu *qïz*, dessen Bildung er noch nicht näher erklärt. — Man könnte in diesem Zusammenhang auch noch den alten Dual auf *-z* erwähnen, der in *köz* 'Auge', *köküz* 'Brust', *müyüz* 'Gehörn', *biz* 'wir', *siz* 'ihr' steckt.

Aus der Tatsache, daß die Mehrzahl nicht ausgedrückt werden mußte, ferner, daß man gegebenenfalls auf verschiedene Weise eine Vielheit anzeigen konnte, nicht eine stereotype Endung besaß, zieht G. eine geniale Folgerung: Die Grundlage der Ideenwelt der alten Türken war die Art, nicht das Individuum. Die Anzahl interessierte gar nicht, nur die Art. (S. 61) Als die Uiguren (oder sagen wir besser: die Turfaner Türken) vermittels des internationalen Durchgangshandels in ihrer zentralasiatischen Heimat allseitige kulturelle Beziehungen anknüpften und Einflüsse empfingen, begannen sie den Begriff des 'Individuums' schärfer zu erfassen. Und damit ergab sich die Notwendigkeit, auch sprachlich-formal zwischen Einzahl und Vielheit zu unterscheiden. Dies hält G. für einen Grund zu der häufigen Verwendung des Plural *-lar* in den Handschriften, im Gegensatz zu den meist älteren, und nicht an der großen Karawanenstraße entstandenen, Inschriften.

Die Verwendung der Pluralbezeichnung von dieser Zeit ab ist eine andere als es Indogermanen geläufig wäre. Das bringt G. in vielen Beispielen zur Geltung. Denkt man an einen Haufen beliebiger Art, z. B. die Knochen eines Hundes (S. 64), so wird der Plural nicht bezeichnet, denn es handelt sich nicht um die Vielheit von einzeln erfaßten Dingen. Die ausdrückliche Anwendung der Endung bedeutet die Mehrzahl von einzeln erwogenen Personen oder Sachen. — Solche feinen Beobachtungen sind für G. ganz typisch. Viele von uns gewöhnen sich zu bald an die scheinbare Regellosigkeit von Gebrauch und Nichtanwendung. G. dringt an Hand von solchen geringfügigen, aber zahlreich vorkommenden Indizien wirklich tiefer in den Sprachgeist ein; und ist das nicht unser aller höchstes Ziel? Der Ausblick in die Völkerpsychologie wird immer der ergreifendste Lohn unseres Mühens bleiben.

(S. 81) Ein Türkdialekt — es ist der von Khiva — kennt sogar einen exklusiven Gebrauch des 'wir' in der Form *bizlär*.

Ein III. Kapitel behandelt Gruppen von Nomina und deren Bestimmung. Die suffixlose Verbindung von zwei Wörtern ist eine sehr enge; wird dem ersten eine Genetivendung angefügt, so verselbständigt dadurch dies vordere Nomen. *äw qapïyï* 'die Haustür'; *äwning qapïyï* 'dieses Hauses Tür'. Ebenso wirkt das Akkusativsuffix: *taš urmaq* 'Steine werfen'; aber *tašïy urmaq* 'den (vorerwähnten, bekannten) Stein werfen'. Das zweite Wort einer Wortgruppe ist immer das stärkere, zumal bei suffixlosen Verbindungen; daher will G. die Verbindung Subjekt-Prädikat auffassen wie ein Attribut vor einem Prädikat.

(S. 106) Das Genetivsuffix hält G. für ein ehemaliges Ableitungselement mit der Bedeutung 'jemandem gehörig'. Diese Meinung wird besonders aus dem Gen. der Personalpronomen geschöpft, den man meist als 'Possessivpronomen' bezeichnet. Er kann nämlich auch ohne Bezugsnomen stehen: *män-ing ol* 'Das ist meins'. Die ursprüngliche Bedeutung dieses Suffixes könnte vielleicht eine Postposition gewesen sein, etwa sogar ein selbständiges Nomen. Ganz zweifelnd denkt G. an *näng* 'Ding'.

Da türkisches Sprachgefühl zunächst auf die Art, nicht auf das Individuum gerichtet ist, muß eine Persönlichkeit, eine bestimmte Sache irgendwie besonders hervorgehoben werden, um sie kenntlich zu machen. Das geschieht durch die Endung *-ï, -sï, -sï(n)*, die G. als 'Artikel' bezeichnet. Diese Endung dient (S. 92) zur Individualisierung des Nomens, entspricht also dem, was wir im Idg. von einem Wort oder einer Endung unter der Bezeichnung 'Artikel' verstehen. (S. 100) Ein besonderer Fall der Spezialisierung eines Nomens ist das Besitzverhältnis, das — nach G. — eine sekundäre Bedeutung dieser Endung ist. Meist hält man die besitzanzeigende Bedeutung für die primäre, doch kommt man in zahlreichen Fällen mit dieser Bedeutung absolut nicht aus; es fehlt oft jede Möglichkeit, an ein Besitzverhältnis zu denken.

(S. 129) Für die suffixlose Form des Substantivs lehnt G. die Bezeichnung 'Nominativ' ab. Denn dieser ist im Idg. 'Gegenstand der Aussage', was man keinesfalls von den zahlreichen Fällen sagen kann, in denen ein Nomen ohne Endung auftritt. Die Bezeichnung 'Kasus indefinitus' ist korrekter. Wie der Indef. in den isolierenden Sprachen die Funktionen aller Kasus übernimmt (soweit es sich um wirklich noch rein 'isolierende' Idiome handelt), vertritt er in den Türkdialekten mehrere von ihnen in gewissen Fällen. (S. 132) G. sieht in dem Satz aus den Inschriften *yazï qonayïn* 'ich will in der Ebene siedeln' eine engere Verbin-

dung zwischen der adverb. Bestimmung und dem Prädikat, als in dem Satz *yïšda süngüš-dümüz* 'wir kämpften im Bergwald'. Mir scheint, diese Verschiedenheit beweist nur, daß die Sprache der Inschriften das Stadium des Übergangs einer gewissen Isoliertheit zu stärkerer Agglutinierung vertritt.

(S. 137) G. nimmt an, daß ein nominales Attribut (im weitesten Sinn des Wortes; es kann darunter, wie oben berichtet, auch das Subjekt gemeint sein) mit dem Verbum zusammen eine Nominalkomposition sein könne und sagt weiter: 'Als die Form auf *-dy* (er spricht vom sgn. Perfektum) auf die finite Anwendung beschränkt wurde, und die Endung *-y* (d. h. *-ī*) nicht mehr als Artikel empfunden wurde, erstreckte sich die Konstruktion auf alle anderen finit gebräuchlichen Verbalformen'. Das ergäbe eine Herleitung der übrigen finiten Verbformen, der Tempora! (Vgl. Bang, Man. Erzähler S. 33).

(S. 142) In den Inschriften stehen Zeitbestimmungen im Dativ, wenn es sich um Datierungen handelt; bei allgemeinen Zeitangaben wird der Lokativ vorgezogen; daneben kommt der Indef. vor.

(S. 139) Die Abwendung vom isolierten Sprachbewußtsein tritt auch in folgendem Beispiel zutage: (uig.) *sizni umuγ ïnaγ tutup* 'ich habe euch als Zuflucht genommen'; in den modernen Dialekten würde man *umuγ ïnaγ bolup* oder *birlä* sagen, um das Verhältnis der Wörter klarer zu gestalten.

(S. 145) G. stellt dar, wie er sich den Ausgang der (von mir 'isoliert' genannten) Sprachstufe zur heutigen vorstellt. 'Im mehrgipfeligen Satz läßt sich das Objekt vom Subjekt deutlich unterscheiden. Auf dissimilatorischem Wege hat sich dann ein Gefühl auch für die Subjektskategorie entwickelt'. Und so treten heut, auch abgesehen vom Objekt, immer mehr bestimmte Kasus auf als wie Indef. Die schöne Theorie von der Individualisierung der Sprache, die den Plural 'erfand', findet hier einen weiteren Beweis: Die klarere Erfassung der Funktionen erzwang häufigere Anwendung von Kasusendungen.

Ein volles Kapitel, das letzte, widmet G. dem Akkusativ. Zunächst stellt er seine Form in den verschiedenen Dialekten fest, und lehrt uns, daß in den Inschriften der Akk. des Artikels *-i*, nicht auch *-ï* lautete. Soll man daraus auf eine ehemals inkonsequentere Vokalharmonie schließen, oder nicht vielmehr auf die allgemeine Charakterschwäche des *i*?

(S. 151) G. bemerkt, daß die uig. Handschriften nie gerundete Vokale in der Akk.-Endung des Poss.-suff. der 1. und 2. Person Pluralis haben. In den voruigurischen Handschriften, z. B. Man. I S. 11, 17 erscheint *öz-üngüz-ün*. Das gleiche Ms. schreibt übrigens das Perfektum S. 10, 13f. *išlä-dämäz*!

(S. 155) Wenn wir im Idg. gewöhnt sind, den Akk. als die direkteste, naheste Ergänzung des Verbs zu betrachten, dann frappiert immer wieder G.s Erklärung des türk. Akkusativsuffixes als Worttrenner. Nun sagt er selbst, man müsse beim Akk. stets den ganzen Kontext erwägen; also will er diese Erklärung wohl nur relativ gelten lassen.

(S. 156) Soll man die Endungen in *gündüzü, ärtäsi günü* nicht für Artikel ansehen und *üš čïlïn* 'drei Jahre' für Instrumentale? Ebenso glaube ich *yazlïqïnï* und *qïšlïqïnï* für 'seine (Akk.) sommerliche' und 'seine winterliche (sc. Fußbekleidung)' halten zu sollen, nicht für reine Zeitbestimmung. — Interessant ist der Akkusativ der Zeiterstreckung in *gäğäyi toplayup* 'des nachts winde ich die Knäuel'.

(S. 166) Ein Beitrag zur Völkerpsychologie sind die Beispiele für die verschiedene Anwendung des Akk. im Jakutischen und im Osmanischen. Im ersteren Dialekt würde man in dem Beispielsatz 'Ich habe 5 Hasen geschossen' den Akk. gebrauchen, um den Wert der Hasen, nicht das Schießen zu betonen. Ob es sich um bestimmte Hasen, oder um beliebige handelt, läßt sich durch den Akk. allein nicht ausdrükken. Im Osm. würde im gleichen Beispiel eine Bezeichnung des Akk. besagen, daß es sich um vorher erwähnte, ganz bestimmte Hasen handelt. Im Gegensatz zum Jakutischen verschiebt der Indef. im Osm. das Gewicht der Aussage nicht auf die Handlung, das Prädikat.

(S. 169) *oγlungïn boš qïlïp* dürfen wir wohl nach Bang, Muséon 36 S. 173 übersetzen durch 'du hast deinen Sohn dahingegeben'.

(S. 172) Soll man *ičin* und *tašïn* in dem Satz *ičin tašïn adïnčïy bädiz urturtum* nicht besser als adverbiale Bestimmungen im Instr. auffassen: 'Drinnen und draußen ließ ich herrliche Bildnisse aufstellen'?

(S. 175f.) Schließlich geht G. noch auf die verschiedenen Arten der indirekten Rede ein. Die für idg. Sprachgefühl merkwürdigste ist die dritte Art: *anï öldü say* 'Halte ihn für gestorben'. Dies hält G. für ein Verb des Denkens oder Sagens mit einem Attribut; und beide zusammen regieren ein Akk.-Objekt. Das 'Attribut', dieses Verbalnomen, kann also sogar ein finites Verbum sein. Über die Natur der finiten Verbformen erhoffen wir vom Verfasser in einem folgenden Band manche Aufklärung.

Selten habe ich bei der Lektüre eines Buches so viel Anregung empfangen und einen solchen

Hochgenuß empfunden wie bei Grønbechs Türkischem Sprachbau'. Wir alle an der Turkologie Interessierten schulden ihm Dank für diese kostbare Gabe!

Ethé, Hermann: **Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office.** Vol. II, containing additional descriptions and indices, by the late Hermann Ethé, revised and completed by Edward Edwards. Oxford: The Clarendon Press 1937. (VI, 1374 Spalten.) 4°. Bespr. von W. Hinz, Göttingen.

Im Jahre 1903 hatte Hermann Ethé den ersten Band des Bestandes persischer Handschriften der Bücherei des India Office zu London veröffentlicht. Nunmehr ist, ein Menschenalter später, der zweite Band erschienen, an dem Ethé selbst bis zu seinem Tod im Jahre 1917 gearbeitet hatte. Obwohl der Band zu diesem Zeitpunkt nahezu druckreif war, machte seine endgültige Fertigstellung doch erhebliche Schwierigkeiten. Der mühsamen Arbeit der Vervollständigung, Durchsicht und Drucklegung hat sich in dankenswerter Weise E. Edwards unterzogen, so daß nunmehr das Ethésche Werk vollständig vorliegt.

Obwohl der zweite Band an Umfang dem ersten nichts nachgibt, besteht er doch nur zum kleinsten Teil in der Aufzählung zusätzlicher Handschriften, die sich neuerdings in der Bücherei angefunden hatten (Spalte 1—42). Von den darin aufgeführten 73 persischen Handschriften kommt, soweit ich sehe, nur einer (Nr. 3023) eine gewisse Bedeutung zu, einem *Ta'rīḫ-ĕ Ǧehāngīrī* betitelten *Taẓkerä* über solche Dichter Westturkestāns, die mit den Großmoghuln Akbar und Ǧehāngīr gleichzeitig waren und entweder in Dehli oder in Samarqand lebten. Der Verfasser, ein gewisser Moṭrebī aus Samarqand, 1559 geboren, begann sein Werk im Jahre 1625, in dem er alles berichtet, was ihm im Verlauf seines fast siebzigjährigen Lebens widerfahren ist. Die Handschrift selbst stammt aus dem Jahre 1665.

Der ganze Rest des zweiten Bandes, von Spalte 49—1374, besteht aus Übersichtstafeln und Blattweisern zu den persischen Handschriften, und zwar nach Titeln, Stichworten, Daten und Eigennamen. Hier will mir freilich scheinen, als sei die Gründlichkeit und Ausführlichkeit etwas zu weit getrieben, vor allem seit dem im Erscheinen begriffenen, unschätzbaren Nachschlagewerk Storey's. Am wertvollsten dürfte die Übersicht über die in den Handschriften vorkommenden Daten sein; als Stichproben gebe ich die vorkommenden kunstgeschichtlichen Daten.

919/1513: *Tod des berühmten Schönschreibers Moulānā Solṭān ʿAlī aus Mašhad (in Herāt).*
945/1538: *Der große Nastaʿlīq-Schreiber Mīr ʿAlī al-Kāteb aus Mašhad, Maǧnūn zubenannt, noch am Leben.*
950/1543: *Ungefähres Datum seines Todes.*
1012/1603: *Bau einer Moschee durch Aqa Ḥeżr unter ʿAbbās I.*
1025/1616: *Tod des Schönschreibers und Dichters Mīr ʿAbdo'llāh ben Mīr Moẓaffar al-Ḥoseinī at-Termeẓī.*

Am Schlusse seines Vorwortes machte H. N. Randle, der Vorsteher der India Office-Bücherei, die Mitteilung, daß ein dritter Band in Vorbereitung sei, der die persischen Handschriften der bedeutenden Delhi-Sammlung, die von Ethé nicht berücksichtigt worden waren, sowie die inzwischen erfolgten Neuerwerbungen umfassen solle. Dem Erscheinen dieses Bandes wird die Wissenschaft ungeduldiger entgegensehen als dies bei der Veröffentlichung des zweiten der Fall war, dessen vorzügliche Ausführung und Ausstattung freilich alles Lob verdient.

Südasien.

Kohl, Josef Friedrich: **Die Sūryaprajñapti. Versuch einer Textgeschichte.** Stuttgart: Kohlhammer 1937. (XLIV, 112 S.) gr. 8° = Bonner Orientalist. Stud., hrsg. von P. Kahle und W. Kirfel. H. 20. RM 10 —. Bespr. von Walther Schubring, Hamburg.

Die Sūrapannatti (Sūryaprajñapti, S.) des Jaina-Kanons ist im Ganzen genommen eine Physik der Gestirne, die sich aus deutlich unterscheidbaren Teilen zusammensetzt und somit Entstehungsfragen wachruft. Dies um so mehr, als einer jener Teile ausschließlich dem Mond gewidmet ist, während dasjenige selbständige Werk, das nach alten Belegstellen diesen Inhalt und danach auch seinen Namen Candapannatti (C.) hat, nicht mehr vorhanden zu sein scheint. Solchen Fragen ist Dr. Kohl in seiner Dissertation nachgegangen und legt uns diese jetzt in vollständiger Gestalt vor, nämlich nebst dem Text der S. als Grundlage des Vergleichs mit einem anderen Kanonwerk, der Erdbeschreibung Jambuddīvapannatti (J.), mit der jene sich eng berührt. Erfreulicherweise kommen wir wieder einmal zu einem alten Jaina-Werk in leicht erreichbarem Umschriftdruck, dessen indisches Vorbild kaum mehr erhältlich ist, vom Vf. aber benutzt werden konnte. Eine kritische Ausgabe erwartet man zwar nicht, aber es muß doch gesagt werden, daß man angesichts von Wortform, Sandhi und Versmaß ein

Auge fest zudrücken, das andere aber dem erwähnten Bande der Āgamodayasamiti zuwenden muß, in dem das elementar Richtige steht. Und auch im Hinblick auf die Form der deutschen Doktorschrift wäre mancherlei zu bessern gewesen.

Meine Vermutung, daß die einst selbständige C. der S. einverleibt sei, findet im Verlauf der fleißigen Untersuchung seitens des Verf. ihre Bestätigung, vgl. Satz 4) auf S. XL, zu dem übrigens bemerkt sein mag, daß die C. in den alten Aufzählungen der Pannattis tatsächlich an erster Stelle steht entsprechend dem üblichen Vortritt des Mondes vor der Sonne. Wenn nun in jenem Satz 4) und in 3) und 6) nicht nur eine frühere Einheit der „ursprünglichen" S., d. h. des Sonnen-Abschnitts im heutigen Text, mit der J. angenommen wird, sondern sogar ein „allgemeiner Grundtext", aus dem die C., S., J. und die Divasāgarapannatti erflossen wären, so habe ich starke Zweifel, ob man ein solches inhaltlich von vornherein auseinanderstrebendes, im Umfang aber geradezu fabelhaftes Grundwerk voraussetzen darf. Noch unwahrscheinlicher ist die hierfür angenommene Abfassung in Gāhās. Die Chronologie des Kanons lehrt uns doch, daß die Gāhā-Schicht über, nicht unter den ǫndersmetrischen und Prosaschichten liegt. Wohl also können Gāhās auf Prosa beruhen, aber sicher sind in der S. solche nicht zu Prosa umgeschmolzen oder zu kurzen Dialogen aufgelockert worden, wie der Verf. sagt, dem wir für Belege dieser Auffassung aus den Texten dankbar gewesen wären. Blicken wir auf den „Gestirnabschnitt", so verbindet sich durch ihn aufs deutlichste (dies zu S. XXV und XXXIV) mit der Himmelsphysik die Götterlehre; auch die anscheinend rechnerischen Partien gehören notwendig hierzu. Es würde nicht wundernehmen, diesen Ausführungen in Jīvābhigama III zu begegnen, und der sog. hypothetische Kompilator (des Ganzen) brauchte sie gewiß nicht erst zu verfassen. Ist hier die Lehre von den Gestirngöttern mit der Astronomie von S. und C. durch den gemeinsamen Rahmen verbunden, so auch diese mit jener durch die Anführung abweichender Meinungen (*paḍivatti*). Solche sind ja für den Sonnenabschnitt bezeichnend und verleihen ihm die vom Verf. mit Recht hervorgehobene apologetische Eigenart. Durch sie und durch die Einteilung in *pāhuḍa* verknüpft sich unsere S. mit dem Diṭṭhivāya, der, solange er bestand, nach der Überlieferung die Reste der ebenfalls apologetischen Puvva bewahrte. Wenn ich die Ursache des Untergangs der Puvva darin sah, daß ihre Aufbewahrung unerwünscht erschien, weil sie zur Ketzerei verführen konnten, so finde ich diese Auffassung in den allerletzten Strophen unserer S. bestätigt, die, statt das Werk zu preisen (wie der Verf. sagt), vielmehr davor warnen, es u. a. an innerlich widerstrebende Hörer weiterzugeben. Diese Gāhās haben ohne Zweifel vor allem die *paḍivatti* im Auge, weil aus ihnen die Gegner Honig saugen konnten, und sind deshalb schwerlich erst vom „Kompilator" geschrieben.

Unter den astronomischen Ergebnissen seiner Untersuchung bucht der Verf., wie ich mich begnüge ohne Kommentar zu verzeichnen, an erster Stelle „die Spuren einer alten Astronomie, die der Mondrechnung mutterrechtlicher Pflanzervölker entspricht, und die in der späteren Zeit immer mehr von der Sonnenrechnung von Hirtenstämmen überlagert wurde." Unter „lunarer Dualität" (darin sich eine Sphäre magischer Mentalität offenbare), als „der Charakteristika dieser Altschicht" versteht der Verf. sodann erstens den ruhenden (statischen) Gegensatz von Nacht und Tag und bemerkt, daß in der C. und den ihr gleichlaufenden Teilen der J. statt von *ahoratta* von *rāiṃdiya* die Rede sei. In zweiter Linie sieht er die besagte Doppelheit in dem bewegenden (dynamischen) Wechsel von Schwund und Wachstum im Verlauf des dreißigtägigen Mondmonats kraft des aus 15 Tithis[1]) (einer freilich nicht erst der Siddhāntazeit angehörigen letzten Einheit) gebildeten Zeitabschnitts. Die S. weist hier nun, wie stärker hervorgehoben zu werden verdiente, die Besonderheit auf, daß die Tithis durch Spaltung in Tag- und Nacht-Thitis verdoppelt werden, also schon im Halbmonat 30 betragen. Ihre inhaltsleeren Namen — begreiflicherweise für den Tag männlichen, für die Nacht weiblichen Geschlechts — kehren je dreimal wieder, was ich lediglich aus dem Versagen der Erfindungskraft erklären möchte. (Die Gaṇivijjā des Kanons, die gleich am Anfang ihr jüngeres Alter durch das Wort *horā* verrät, scheint nur die Tag-Tithis zu kennen, da sie nur deren Namen anführt.) Die Verdoppelung der Tithis aber stellt sich neben die Verdoppelung der Gestirne und der Breite geographischer Einheiten, die für das jinistische System so bezeichnend ist.

Auf die Deutung der Verschiedenheiten des Anfangs in der Nakṣatra-Reihe und auf die der 11 Karaṇas (bei denen stets Bālava zu lesen ist) und anderes kann hier nicht mehr eingegangen werden. Ruft die Arbeit auch manche Einwendung auf den Plan, so hat sie doch, im Ganzen betrachtet, unsere kritische Jainaliteratur dankenswert bereichert.

Dillon, Myles: **The Nāṭakalakṣaṇaratnakośa of Śāgaranandin**, ed. Vol. I, Text. London: Oxford University Press 1937. (XX, 147 S.) gr. 8°. 15 s.

Angez. von L. Alsdorf, Berlin.

Der 1922 von Sylvain Lévi in Nepal entdeckte Nāṭakalakṣaṇaratnakośa ist ein Lehrbuch der Dramatik wie das bekannte Daśarūpa; obwohl er jedoch — nach Ausweis eines Zitats aus Rājaśekharas Viddhaśālabhañjikā — sicher nicht älter ist als dieses aus dem 10. Jahrhundert stammende Standardwerk, sondern wahrscheinlich erheblich jünger (13. oder 14. Jahrh.), ist er, wie schon Lévi feststellte, davon anscheinend ganz unabhängig, da er nirgends darauf Bezug nimmt. Dieser Umstand und mehr noch die Tatsache, daß er geradezu als ein Kommentar zu gewissen Kapiteln des Bhāratīya-Nāṭyaśāstra, des ältesten, aber leider vielfach fast hoffnungslos schlecht überlieferten Lehrbuchs der Dramatik und Poetik, dienen kann, sichern ihm unser Interesse. Wertvoll sind natürlich auch die überaus zahlreichen Zitate aus der dramatischen Literatur, die uns z. T. von verlorenen oder wenigstens noch nicht

1) Von *tithi* leiten die Inder bekanntlich den *átithi* ab als den „außer der Zeit" kommenden Gast, während doch der „Überzählige" (*ati-thi*) bezeichnet werden soll.

veröffentlichten Werken Kunde geben. Von allen identifizierbaren Zitaten, insbesondere auch denen aus dem Nāṭyaśastra, hat D. die Herkunft mit genauer Stellenangabe am Rande des Textes vermerkt, und am Schluß sorgen ein „Pratīka Index", ein "Index of Quotations from the Nāṭyaśāstra", ein "Index of Titles" und ein "Index of Authors" für eine bequeme Erschließung des ganzen Zitatstoffes.

Dillons fleißige und sorgfältige Ausgabe beruht auf einem modernen Transkript der einzig bekannten, von Lévi entdeckten Palmblatt-Handschrift. Es ist selbstverständlich, daß unter diesen erschwerenden Umständen einige unklare oder zweifelhafte Stellen geblieben sind; ihre Zahl ist aber bemerkenswert gering, und sie sind in nachahmenswerter Gewissenhaftigkeit durch ein Sternchen oder das von der Hs. selbst verwendete Kreuz am Rande gekennzeichnet.

Auf den vorliegenden Textband will der Herausgeber einen zweiten folgen lassen, der nicht nur eine vollständige Übersetzung enthalten, sondern auch in einer Einleitung das Verhältnis des Nāṭakalakṣaṇaratnakośa zu den übrigen Werken über Dramaturgie behandeln soll. Unter diesen Umständen wäre es unrecht, Dillon durch ein Eingehen auf textkritische Einzelheiten oder sachlich-literarische Probleme vorzugreifen und es erscheint angemessen, derlei bis zum — hoffentlich baldigen — Erscheinen des zweiten Bandes zurückzustellen. Die hervorragende Ausstattung und der vorzügliche Druck des Textes aber seien schon jetzt rühmend hervorgehoben.

Tichy, Herbert: Zum heiligsten Berg der Welt. Auf Landstraßen und Pilgerpfaden in Afghanistan, Indien und Tibet. Geleitwort von Sven Hedin. 2. Aufl. Wien: Seidel & Sohn 1937. (192 S., 133 Abb., 2 Ktn.) 8°. RM 5 —; geb. 6.50. Bespr. von Johannes Schubert, Leipzig.

Unter den Wallfahrtsplätzen, die jährlich von vielen tibetischen Pilgern besucht werden, z. B. Lha·sa, Buddha-nātha (in Nepal), die vier Pilgerzentren in Tehri Garhwal, Ras·'aphags im Chamba-Staat, der Mtsho·padma in Mandi und der Gaṅs·rin·po·che, nimmt der letztere, der besser unter dem Namen Kailāsa bekannte Gebirgsstock, eine ganz besondere Stelle ein. Er galt schon den alten Indern als heilig; die Tibeter betrachten ihn als ein von der Natur selbst geschaffenes Maṇḍala, als den irdischen Meru (Ri·rab·lhun·po) der buddhistischen Kosmologie. Die Pilgerfahrt um den Kailāsa-Berg, die mit Vorliebe im sogenannten Pferdejahr (z. B. 1894, 1906, 1918, 1930, 1942) ausgeführt wird, ist — wie das Betreten Tibets überhaupt — vom Sde·ba·gzhuṅ, der Regierung in Lha·sa, abgesehen von ganz seltenen Ausnahmen, nur den Lamaisten und Hindus (Indern) gestattet. Mir sind zur Zeit sieben oder acht Namen von Personen bekannt, die die erwähnte Pilgerfahrt durchführten und zum Gegenstand einer Beschreibung machten; ich nenne den japanischen Priester Ekai Kawaguchi (1900), den schwedischen Forscher Sven Hedin (1907), den Inder Swami Jñanananda, der mit seinem Landsmann, dem Yogi Pranavananda, reiste, den Inder und Yogi Bhagwan Shri Hamsa, den italienischen Buddhologen und Archäologen Giuseppe Tucci (1935), den schweizer Geologen August Gansser (1936) und schließlich den höchst unternehmungslustigen jungen österreichischen Geologen Tichy (1936). Von den in der Aufzählung mit genannten europäischen „Pilgern" konnte nur Tucci seine Expedition ohne Verkleidung durchführen, während Hedin und Gansser als Tibeter, Tichy als Inder verkleidet reisten.

Tichy's Kailas-Fahrt bildet nun die Krönung seiner Reisen, die er — 23 Jahre alt — im Laufe des Jahres 1936 durch den südlichen Teil des westlichen Asiens unternahm und deren Erlebnisse er in seinem Buche für den weitesten Leserkreis niedergeschrieben hat. Er bediente sich auf seinen Fahrten meistens des Motorrades (Puch) und des Schiffes. Diese Reisen lassen sich in sechs Abteilungen gliedern und kurz wie folgt darstellen: I (= Kap. I) Aufenthalt in Bombay, Fahrt nach Poona und dann nördlich über Nasik, Indore, Gwalior, Agra, Dehli nach Lahore. An dieser Fahrt, zum großen Teil im Unwetter unternommen, nimmt Tichy's Freund, der Hindu und Student Chatter Kapur teil. II (= Kap. II u. III) Fahrt über den Khaiber-Paß nach Afghanistan einschließlich des Hindukusch und Bamian. Gast des Kriegsministers in Kabul. Im afghanischen Grenzgebiet die Häuser mit Verteidigungstürmen versehen (wie im chinesisch-tibetischen Grenzgebiet). III (= Kap. III) Aufenthalt in Srinagar (Kaschmir) zur Durchführung geologischer Arbeiten. IV (= Kap. IV) Burma-Reise über Kalkutta - Rangoon nach Mandalay. Inle-See (mit den berühmten Beinruderern vom Stamm der Intha). Fahrt auf dem Chwind-Fluß nach Sittaung. Durch die Naga-Berge (Teilnahme an einem Volksfest der Naga's) nach Manipur. Rückfahrt (Bahn) durch Assam nach Nordindien. V (= Kap. V—VIII) Kailas-Pilgerfahrt. VI (= Kap. IX) Rückfahrt (Motorrad) durch Afghanistan, Iran, Irak, Syrien und Schiffahrt (Mittelmeer) nach Europa.

Zur besseren Orientierung ist der Beschreibung des V. Reiseabschnittes dem Buche eine Sonderkarte

beigegeben. Der Ausgangspunkt für die Reise zum Kailāsa war — wie z. B. auch bei Tucci — Almora; ebenso der weitere Marsch zum Manasarowara. Außer Tichy nahmen an dieser Unternehmung Chatter Kapur, der Dolmetscher Nan Singh aus Gunj und Kitar (der Leibkuli Merkl's am Nanga Parbat; † 1936 am Nanda Devi) teil. Mit letzterem versucht Tichy von Rungong aus unter Anwendung der „rush-Technik" die Besteigung des Gurla Mandata (7730 m), die bis zu 7200 m in viertägiger Anstrengung glückt. Die Schwierigkeiten des letzten Stückes und der Zustand der beiden Ersteiger zwingen zur Umkehr. Am Manasarowara wird nur das Kloster Khrus · sgo (Thokar) besucht, während sie an Mgo · tshogs (Gosul) vorbeiziehen. In Par · kha (Barkha) statten sie dem von der Regierung in Lha · sa eingesetzten Kontrollbeamten einen Besuch ab und in Dar · chen (Dortschen) beginnt schließlich die eigentliche Pilgerfahrt. Hier findet leider nur das Kloster 'Athin · 'abri · phug (Diripu) — wegen der dortigen Begegnung mit dem zufällig anwesenden Mkhar · dpon (Gorpon Sahib) von Westtibet — nähere Erwähnung. Der Rückweg vom Kailāsa erfolgte über das auch von Tucci besuchte Khyuṅ · luṅ (Tschunglung) und den Kingri-Bingri-Paß nach Indien.

Dem fachwissenschaftlichen Leser ist das meiste allerdings schon bekannt und er hätte gern noch manches Neue erfahren, aber das Buch kann und will auch kein wissenschaftliches Werk sein, sondern „soll ... ein wenig Sehnsucht nach der Ferne wecken, ... und nach der Schönheit der Welt". Dieses Ziel wird jedoch — zumal durch die prächtigen Bilder (die freilich, was die Kailas-Fahrt betrifft, auch der Wissenschaftler nicht entbehren kann!) und die äußerst frische und lebendige Schilderung — um so mehr erreicht.

Ostasien.

Kuhn, Franz: **Die Jadelibelle.** Roman. Aus dem Chinesischen. Berlin: Schützen-Verlag 1936. (294 S.) 8°. RM 5.80. Bespr. von M. G. Pernitzsch, Berlin.

Dr. F. Kuhn, der bereits eine Reihe klassischer chinesischer Romane frei ins Deutsche übertragen hat, bringt mit der Jadelibelle die Übertragung eines noch heute vielgelesenen modernen chinesischen Romans. Der Verfasser ist, wie oft bei chinesischen Romanen, unbekannt, die Handlung spielt in der Zeit des Mandschukaisers Chia Ch'ing (1796—1821), ihren wesentlichen Inhalt bildet die Geschichte des Liebesverhältnisses zwischen der schönen Nonne A Yüan und dem jungen Kuei Ti (Zimmetflöte), die mit Laune und Humor geschrieben ist, oft auch mit Ausgelassenheit (die Beschreibung des Nonnenklosters erinnert oft gradezu an Boccaccios Dekamerone). Wie immer gibt der Übersetzer eine sehr gewandte, lesbare Übertragung des chinesischen Originals; wenn auch die Jadelibelle nicht an die großen chinesischen Romane wie etwa das Hung-loumêng (Traum der roten Kammer) u. a. heranreicht, so bietet das Buch doch eine recht unterhaltende Lektüre und gewährt manche Einblicke in das chinesische Leben der damaligen Zeit, obwohl der europäische Leser gut daran tut, nicht zu vergessen, daß manche Situationen und Charaktere einigermaßen unwahrscheinlich sind.

Wie bei vielen Büchern sinologischer Art, läßt auch hier die Umschrift der chinesischen Namen zu wünschen übrig. Bei einem für deutsche Leser bestimmten Buch eignet sich am besten die Lessing-Othmersche Umschrift. Der Übersetzer verwendet diese auch, unterscheidet aber nicht immer zwischen aspirierten und nichtaspirierten Lauten, so müßte es statt Tschang „Dschang" heißen, statt Ting „Ding" usw.

L'Évolution Des Bronzes Chinois Archaïques d'après l'exposition Franco-Suédoise du Musée Cernuschi Mai-Juin 1937. Avec une préface de M. René Grousset. Paris: Les Editions d'Art et d'Histoire 1937. (X, 64 S., 14 Taf.) Fr. 30 —. Bespr. von M. Loehr, München.

Eine Ausstellung des Musée Cernuschi im Frühling 1937 zeigte 44 ausgewählte chinesische Bronzen der Shang- und Chou-Zeit aus Pariser Museen und Privatbesitz und den drei großen schwedischen Privatsammlungen Karlbeck, Hellström, Lundgren. Sie sollte, wie R. Grousset in der Vorrede sagt, die Stilentwicklung der sakralen Gefäße so veranschaulichen, wie es den Fortschritten der Forschung, B. Karlgrens epigraphischen Arbeiten vor allem, entsprach. Der kleine Katalog, fast ein Handbüchlein zu nennen, resümiert Karlgrens „Criteria" und Loehrs Beispiele von Übereinstimmungen des geometrischen Dekors bei Bronzen und Neolithkeramik. Die ausgestellten Stücke sind von Henriette Demoulin genau beschrieben und nach sorgfältigen Zeichnungen von Jeannine Auboyer vollzählig abgebildet. Der Text hätte die Zeichnungen vielleicht noch durch Angaben über die Reliefbeschaffenheit ergänzen sollen. Auch die Wiedergabe der Inschriften, die der Text nur andeutend behandelt, wäre wünschenswert gewesen. Den Hauptwert des Kataloges darf man darin sehen, daß er manches unbekannte Stück vor Augen führt.

Mostaert, Antoine: **Textes Oraux Ordos**, recueillis et publiés avec introduction, notes morphologiques commentaires et glossaire. Peiping: Henri Vetch 1937. (LXX, 768 S.) 4° = Monumenta Serica. Monograph Series No. 1. Bespr. v. E. Haenisch, Berlin.

Zu den wichtigen letztjährigen Erscheinungen auf mongolistischem Gebiete ist ein

neues Kompendium getreten; ein grundlegendes Werk über die Sprache der Ordos-Mongolen aus der Feder A. Mostaerts, der sich durch mannigfache Vorarbeiten als ersten Kenner der Mundart und bedeutenden Mongolisten ausgewiesen hat. Als Frucht eines fast zwanzigjährigen Aufenthalts im Sprachgebiete und weiter fortgesetzter Arbeit in Peking hat er uns ein Buch beschert, das ein Lebenswerk darstellt und auf diesem Felde nicht mehr übertroffen werden, ja wohl kaum einen Nachfolger finden kann. Wir wissen, wie die mongolischen Volksteile des Ordos-Landes von der chinesischen Siedelung verdrängt werden. Wie die Sprache der zurückbleibenden und seßhaft gewordenen, damit der chinesischen Art preisgegebenen Mongolen sich im Wortschatz und Ausdruck dem Chinesischen angleicht, hat uns M. selbst am Beispiel der Monguor in West-Kansu gezeigt. So hat der Verfasser hier nicht nur Pionier-, sondern zugleich wertvolle Rettungsarbeit geleistet, für Sprachwissenschaft wie für Volkskunde, und sich Anspruch auf höchste Anerkennung erworben. Die Durchsicht des Inhaltsverzeichnisses gibt einen Begriff von der Bedeutung des Werkes: Auf die Einleitung und die phonetischen Noten zur Schreibung folgt eine morphologische Darstellung im Umfang von 44 Seiten mit einer Liste der Suffixe. Die den Hauptteil bildende Textsammlung umfaßt mehr als 600 Seiten und enthält Erzählungen, Lieder, Rätsel, Kinderspielverse, Segenssprüche, Scherze und Sprichwörter. Den Abschluß bildet das Glossar mit 154 Seiten.

Die Transkription ist das System der Finnisch-Ugrischen Gesellschaft, also eine rein phonetische. Daß die lautliche Wiedergabe mündlich überlieferter, schriftlich nicht fixierter Texte, die in ihrem Bestreben möglichster phonetischer Genauigkeit mit vielen Sonderzeichen arbeiten muß, über große Strecken hinweg an Lesbarkeit und Übersichtlichkeit verliert, läßt sich nicht bestreiten. Demgegenüber sind die von Grube-Zach herausgegebenen, aus dem Mandschu umschriebenen 'Proben der mongolischen Umgangssprache', aber auch Ramstedts phonetisch geschriebene 'Kalmückische Sprachproben' eine leichte Lektüre. Liest man also M.s Texte um der Grammatik oder des Inhalts willen, so ist einem die Arbeit sicher nicht bequem gemacht. Daß andrerseits die durchgeführte genaue Lautschreibung einer großen Sammlung eine besondere Leistung darstellt und einen besonderen Wert, liegt auf der Hand.

Die morphologische Darstellung ist für sich eine lohnende Lektüre. Die Beispiele geben eine gute Erläuterung und auch die Gelegenheit, sich an Einzelwörtern und kurzen Sätzen in die Schreibung einzulesen. Eine Kenntnis der Schriftsprachengrammatik muß übrigens wohl vorausgesetzt werden. Die Bezeichnung der Verbalformen ist die von Ramstedt gebrauchte. M., der die Vorarbeiten und die einschlägige Literatur überhaupt heranzieht, zitiert auch dankenswerter Weise die von chinesischer Seite und in chinesischer Umschrift überlieferten Texte, das Hua-I i-yü und das Niuca Tobca'an (Yüan-ch'ao pi-shi). Es ist aber zu bemerken, daß diese Umschriftstexte die Vorder- und Hintervokale durchaus nicht unterscheiden, außer in den Silben *hü*, *sü*, *sün* und *yü*. Sie schreiben *nokor* neben *noḫai*, auch nicht *üdüi-e* sondern *udui-e* (*udu-'ui-e*). Weiter gibt es bei den Gutturalen keine Media, also nicht *ġar* (*yar*) *arga* (*arya*), sondern nur *xar* (*ḫar*) *arxa* (*arḫa*). Schließlich lautet dort auch das Genitivsuffix nicht *-u*, sondern *-o*, *-no*. Die eigentümliche Bildung auf S. XXI, 3) *er emesēren* ... ⟨(se quereller) le mari et la femme faisant cause commune⟩ löst sich auf = der Gatte *er* und die Gattin *eme* (als Pluralverbindung mit dem Suffix *-s*, im Instrumental mit Reflexivsuffix d. h.) in ihrer Gemeinschaft. Derartige Bildungen finden sich im Niuca Tobca'an. Der auf S. XXII erwähnten Pluralendung *-n* möchte ich auch die im Niuca Tobca'an vorkommenden Formen des Nomen futuri auf *xun* (*ḫun*), *kun* (*kün*) zuzählen: *dabaḫun haran* 越了每的人 „die Leute, welche (das Gesetz) übertreten", *irekun haran* 來的每人 „die Leute, welche kommen wollen" IX, fol. 23 r., v.

Außerordentlich lehrreich ist der Abschnitt vom Verbum. Es zeigt sich da, wie mannigfache Anregung und Aufklärung einem die Mundart in der Grammatik für das Studium auch der Literatursprache bei eigentümlichen Erscheinungen geben kann. — Die Form *uḫamsar* 不覺 'unversehens' bei Niuca Tobca'an X, fol. 18r. (vgl. *keyisumuser* u. *olosumuser* I, fol. 37r.), die dem Converbum abtemporale *medemseger* bei M. S. LXIII, N. B. gleich sieht, findet leider in der Ordossprache ihre Erklärung auch nicht. — Übrigens zeigt die Zahl der Verbalformen (finite 16, nominale 10, converbale 14) wieder den Formenreichtum der Sprache.

Von den Texten bringt der Erzählungsteil Stoffe aller Art, auch buddhistische Legenden und manche der beliebten indischen Märchen, frei erzählt, darunter den größten Teil oder gar den ganzen Inhalt der Geschichten von Ardschi Bordschi Khan, allein mehr als vierzig Seiten umfassend. Quellenangaben und sachliche Hinweise finden sich in der Einleitung. Aber eine

Übersetzung ist nicht beigegeben. So hat der Leser, dem die Mundart noch fremd ist, keine leichte Aufgabe. Da ihm die Wörter, mag er sie auch aus der Literatursprache kennen, doch im ungewohnten Kleide erscheinen, so wird er viel im Glossar nachschlagen müssen. Aber er hat dann auch einen hohen Gewinn. Man wünschte sich schon die Zeit und Möglichkeit, diesen Schatz einmal völlig auszuschöpfen.

Vom letzten Teil des Werkes, dem Glossar, ist zu sagen, daß es für sich ein wertvolles Wörterbuch darstellt und eine wichtige Ergänzung zu Ramstedts neu erschienenem Kalmückischen Lexikon und den verschiedenen mundartlichen Glossaren der russischen Mongolisten. Wenn ein Wunsch offen bleibt, so ist es der, daß dem Monumentalwerke, das in jedem seiner Teile eine kostbare Fundgrube bietet, noch eine Übersetzung der Texte nachgeliefert werde.

Hammitzsch, Dr. Horst: **Yamato-hime no Mikoto Seiki.** (Bericht über den Erdenwandel Ihrer Hoheit der Prinzessin Yamato.) Eine Quelle zur Frühgeschichte der Shintô-Religion übersetzt und erklärt. Leipzig: Otto Harrassowitz in Komm. 1937. (V, 94 S.) gr. 8°. RM 4—. Bespr. v. H. Bohner, Osaka.

Übersetzungen wichtiger japanischer Werke zu leisten und so der Wissenschaft bestes Quellenmaterial an die Hand zu geben, ist bei der Apokryptheit des Japanischen noch immer eine der ersten und grundlegendsten Aufgaben der Japanologie. Kommt, wie im vorliegenden Falle, das Völkische als Blickpunkt des Interesses hinzu, so erhöht sich begreiflicherweise der Wert einer solchen Arbeit, hier einer sorgfältigen, textkritisch besonnenen, mit zahlreichen Erläuterungen versehenen Übersetzung.

Der japanische „Yamato-Prinzessin-Bericht" (Abkürzung im folgenden: Yhk) ist eines der Fünf Shinto-(Haupt-)Bücher (*Shintogobusho*) und steht so in engem Zusammenhang mit der Renaissance des Japanisch-Völkischen, wie dieselbe im 17. Jahrhundert deutlich beginnend, durch die großen Träger der Bewegung im 18. Jahrhundert mehr und mehr entfacht, zu den Großtaten der Meiji-Zeit und der Grundlegung des heutigen Japan geführt hat. (Hammitzsch's Arbeit über Hirata Atsutane, in den Mitteilungen der Gesellschaft für Natur und Völkerkunde Ostasiens, Band XXVIII, 1936, erschienen, ist ein weiterer Beitrag zur Aufhellung dieses japanisch-völkischen Zum-Bewußtsein-Kommens). Das älteste noch vorhandene Manuskript des Yhk stammt aus dem Jahre 1420 und soll auf (verlorengegangene) Abschriften von 1267 und weiter 1129 zurückgehen. Der Kern des Textes ist wahrscheinlich sehr alt; der Tradition nach aus der Zeit Temmu's (673—686); Hammitzsch setzt ihn nach sorgfältiger Prüfung wesentlich später an, nämlich um jene charakteristische Zeitwende, da die Heianzeit und ihr Buddhismus verfielen und die harte Frontkämpferzeit des Buke heraufzog und ein Verlangen nach dem Urjapanischen entstand, durch Shaku-Nihongi religiöse Jindaiki-(Götterzeitalter-Bericht-)Begeisterung erwachte. Um den Kern des Werkes haben sich, nach Hammitzsch, gelegentlich der Weiterüberlieferung mehr und mehr Zusätze angehäuft; auch Streichungen sind vorgenommen worden; Weglassungen sind vorgekommen.

Yhk ist dasjenige unter den „Fünf Büchern", das am meisten Realia bringt, d. i. Angaben über Schreinbesitz (Götterfelder, Götterhausstände) und Kulteinrichtungen (*Mono-imi, Iwaibe* usw.); die Arbeit erschien zugleich als Dissertation der Philosophischen Fakultät der Universität Leipzig 1937; Prof. Dr. Wedemeyer, der Verfasser der „Japanischen Frühgeschichte" hat, zumal durch seine Ausführungen über die Machtmittel des japanischen Herrscherpriesters der Frühzeit (das Reichskultgut, Waffen [Industrie] bzw. Heer) die Anregung zur Übersetzung gerade dieser Schrift gegeben. Yhk ist gleichsam bodenverhaftet. Die Konkreta darin, zumal die geographischen, sind zahlreich; in der Besprechung lassen sie sich hier nicht ausbreiten. Es dürfte offenkundig sein, daß gerade hier noch sehr viel Material der Zugänglichmachung harrt. Je eingehender unsere Kenntnis des Lokalen werden wird, desto mehr wird die Arbeit für die Wissenschaft, insbesondere für die Frühgeschichte Japans, Bedeutung gewinnen.

Der Sinn des Werkes ist zunächst der, von der Gründung des japanischen Heiligtums der Heiligtümer, Ise's, zu berichten, von der durch göttliche Weisungen gelenkten ersten Pythia dieses japanischen Delphi, der Vestalin (*saigū*) kat'exochen, wie sie Ise fand und begründete. „*Yamato-hime*" ist ein eigentümlich ins Allgemeine gehender Name: *Yamato* Name des Kernlandes, des Herzens Japans; *hi-me* Sonnenweib, Sonnen(jung)frau; es ist begreiflich, daß sich mehrere Traditionen über ihren Ursprung finden; die Bezeichnung mag uralt sein; sie mag ferner Bezeichnung gleichsam der überpersönlichen Person (Institution) sein; 700 Jahre alt soll *Yamato-hime* nach einer Tradition geworden sein, 480 Jahre im Naikū als Hauptvestalin gedient haben. Geschichtlich feststehend ist, daß Saigū sehr hohes Alter erreicht haben; die eine hochaltrige Saigū ging, die andere kam und blieb durch Generationen; die Institution und Benennung blieb. Es ist meiner Ansicht nach wohl möglich, daß ein

ältester Kern des Werkes sich wesentlich nur mit der Saigū und der Ise-Begründung beschäftigte. Doch in diese Interessensphäre hinein drängt sich eine zweite: bekanntlich zeigt Japan das eigentümliche Phänomen, daß an seiner heiligsten, japanischsten Stelle sich zwei Schreine streiten, bzw. stritten: der Äußere und der Innere Schrein, Gekū und Naikū, Toyouke und Amaterasu. Ob dies immer so war und Erörterungen darüber, wie das überhaupt aufzufassen sei, lassen wir hier dahingestellt. Jedenfalls geben uns die Fünf Bücher, allen voran Yhk, reichlich Material zur Hand, um den Streit der Schreine, die Spaltung im Ursacerdotium im geschichtlich vorgerückten Stadium zu sehen. „Während der Originaltext in Wirklichkeit vielleicht dazu dienen sollte, altes Kirchengut im gewissen Sinne zu registrieren, so benutzen ihn die Priester späterer Zeiten, und wohl vor allem die Priester des Gekū, dazu, um durch Hinzufügung bestimmter Partien ihre Ziele, d. h. die Gleichsetzung der Gottheiten des Gekū und Naikū, zu erreichen. Indem sie ihr Ideengut dem alten bestehenden Originaltext anhängten, erhielten sie ein Fundament, welches ihre Forderung berechtigt erscheinen ließ." (S. 4f.) Über dies hinaus nun sind gewisse Sätze des Yhk programmatisch geworden, wahrscheinlich gerade solche, welche die Simplizität und Kraft der chinesischen (konfuzianischen) Diktion bzw. Schrift in sich aufgenommen bzw. zum Mittel des Ausdruckes gemacht haben. Das Jinnōshōtōki hat gerade dies Ideelle daraus herausgenommen und der Verfasser, der im Felde stehende Staatsmann Kitabatake Chikafusa, hat die Sätze wahrscheinlich aus dem Gedächtnis zitiert, so sehr war er von diesem Werke bzw. diesen Sätzen beeindruckt.

„Was den Geist angeht, so ist der Ursprung von Himmel und Erde. Was den Körper angeht, so ist er eine Wandlung der Form (der fünf Gehweisen) (432). Zunächst muß man das Hauptsächlichste zur Hauptsache machen und die Hauptsache an den Anfang stellen, das Ursprüngliche zum Ursprung machen und den Ursprung als Mittelpunkt annehmen. Macht man Gottes Gnade durch ein Gebet zum ersten, dann erlangt man durch Aufrichtigkeit Gottes Hilfe. Wenn man den Himmel verehrt, der Erde dient, die Götter anbetet und die Ahnen ehrt, dann unterbricht man nicht das Kaisergeschlecht und das heißt das himmlische Geschäft fortführen." (S. 39.) Die Übersetzung solcher Stellen ist immer schwierig; denn die Termini darin — man denke bei uns an Platos „Ideen" — haben eine lange Geschichte; dem mit dieser Geschichte und mit den diese Termini grundlegend verwendenden zahlreichen Werken Vertrauten sagt auch die kürzeste Nennung viel; dem Fernstehenden läßt sich die Fülle des in dem betreffenden Einzelwort Steckenden kaum nahebringen. Von „Grund und Wesen", „Ursprung" 本 (chin.) *bên* aller Dinge, von der „Hauptsache" ist hier die Rede; „Geist" und „Körper" („Himmel" und „Erde") werden einander gegenübergestellt, und der Mensch als ihre Vereinigung gesehen (Drei-Potenzen-Lehre). Von den 5 Elementen oder Wandelzuständen wird gesprochen; und 誠 (chin.) *ch'êng* sincerity, rein-aufrichtiges, lauteres Wesen wird als die allen andern vorangehende Tugend gepriesen. Vergleiche dazu den berühmten Abschnitt in Jinnōshōtōki (unter Ōjin Tennō), wo dies rein-lautere Wesen als Urelement Amaterasu's der Sonnenhaften gepriesen wird. (Daselbst auch Parallelstelle zum Obigen übersetzt.) In den Anmerkungen zu meiner Übersetzung des Jinnōshōtōki kann man (selbst zahlenmäßig) sehen, wie sehr Jinnōshōtōki von Yhk beeinflußt ist.

Konkretes wie Ideelles, bis in Frühzeit Reichendes ebenso wie die Stimmung einer bestimmt später liegenden geschichtlichen Situation bietet sich so in diesem Quellenmaterialwerk dar; vor allem aber wird derjenige viel finden, der Einzelheiten nachgeht. Bietet das Werk doch z. B. eine eigne Weltschöpfungslehre oder, genau besehen, sogar zwei. An zahlreichen Stellen wird ein Vergleich mit Kojiki und Nihongi herausgefordert, bzw. scheint das alte Yhk Traditionen zu kennen, die in jenen Werken nur noch sporadisch, verkümmert vorhanden sind. Anderes in Yhk geht wörtlich parallel mit altem Norito (vgl. Anm. 371). — Das Studium des Urjapanisch-Religiösen wird zunehmen, das liegt im Charakter unserer Zeit. Daß dabei manches noch weitere und umfassendere Konkretisierung und Deutung finden wird, ist nur selbstverständlich; auf solche Stellen der Arbeit geht unsere Besprechung hier nicht ein. Zu jedem Shintostudium wird diese Arbeit Wertvolles an die Hand geben.

Afrikanistik.

Lhote, Henri: **Aux prises avec le Sahara.** Paris: Les Œuvres Françaises 1936. (255 S., 46 Abb., 1 Kte.) kl. 8°. Bespr. von E. Pröbster, Neustadt (Orla).

Die saharischen Gebiete der französischen Besitzungen in Nord-, West- und Mittelafrika sind seit einigen Jahren gewissermaßen Mode geworden. Das Interesse, das man ihnen schenkt, richtet sich allerdings in erster Linie

auf den Ausbau bzw. die Herstellung der transsaharischen Verbindungen durch Kraftwagen, Flugzeuge und die Eisenbahn; aber daneben finden auch geographische, meteorologische, ethnographische, prähistorische, zoologische, botanische und geologische Studien gebührende Beachtung, wie das Beispiel der saharischen Mission Augiéras-Draper beweist, die von ihrer Forschungsreise 1927/28 eine Reihe von Entdeckungen (u. a. bezüglich des fossilen Menschen in Asselar — zwischen Tamanrasset und Tombouctou — und bezüglich des Wolfs im Hoggar) mitbrachte. Andere Missionen folgten. Vf. unternahm drei Reisen in jene Gebiete, von denen er die erste — Februar 1929 bis Dezember 1931 — und die dritte — Februar 1934 bis September 1935 — im vorliegenden Buch beschreibt.

Die erste Reise, auf der er neben der Erledigung seiner eigentlichen Aufgabe: Erforschung der Wanderungen und Legestellen der Heuschrecken ein reiches zoologisches und ethnologisches Material sammelte, führte ihn von el-Goléa über In Salah nach Tamanrasset und, nachdem er den Hoggar kreuz und quer durchstreift hatte, durch die Tanezruft nach In Guezzam und Agadez und von da über Tahoua und Ansongo zum Niger bis nach Bamako hinauf und zurück über Kidal wieder durch die Tanezruft über Tin Zaouaten–Tamanrasset–Ideles–Fort Flatters nach Touggourt. Den größten Teil dieser 15000 km legte er in ganz primitiver Weise zu Kamel zurück. Die dritte Reise führte ihn von Djanet nach allerhand Kreuz- und Querzügen durch das Tenere, den wüstesten Teil der französischen Sahara, wieder in die Tanezruft, wo er im Adrar Tazerzait und in Assamaka reiche prähistorische Beute machte.

Über all das, namentlich über seine erste Reise, berichtet Vf. mit großer Anschaulichkeit. Recht lebendig schildert er auch seine Erlebnisse mit den verschiedenen Gruppen der Tuareg. Die zahlreichen Bildbeigaben bilden eine willkommene Ergänzung seiner fesselnden Ausführungen.

Mercier, H., Vocabulaires et textes Berbères dans le dialecte des Ait Izdeg. Rabat (Maroc): René Céré 1937. (IX, 512 S., 44 meist ganzseitige Abb.) gr. 8°. Bespr. von A. Klingenheben, Hamburg.

Das umfangreiche Werk verdankt seine Entstehung der zweifellos richtigen Erkenntnis des Verfassers, daß für die Kolonialbeamten in den Berbergebieten die Kenntnis des Arabischen nicht ausreicht, sondern daß für sie Vertrautheit mit dem Berberischen, und zwar mit dem besonderen Dialekt ihres Arbeitsgebiets, unerläßlich ist. Der hier dargestellte Dialekt gehört zur südlichen Beraber-Gruppe der zentral-marokkanischen Dialekte. Den Hauptteil des Buches, die ersten 447 Seiten, stellt ein ausführliches Wörterbuch dar, von dem etwa zwei Drittel auf den französisch-berberischen Teil entfallen. Dann folgen auf 62 Seiten berberische Originaltexte folkloristischen Inhalts, die das familiäre, wirtschaftliche und religiöse Leben dieses Stammes zum Gegenstand haben. Diesen Texten sind recht gute photographische Aufnahmen beigegeben.

Aus dem Wörterbuch sind die notwendigsten Daten über die Flexion der berberischen Nomina und Verba zu entnehmen. Die Lautwiedergabe ist angemessen und klar, abgesehen vielleicht von dem gelegentlich auftretenden *ẹ́*, dessen Bedeutung aus dem Werk nicht zu ersehen ist. Es fällt auf, daß der Verf. außer den vom Arabischen her bekannten „emphatischen" Lauten sowie „emphatischem" *r* und *l* noch ein „emphatisches" *b* anführt. Bei *t* glaubt er außer der gewöhnlichen und der „emphatischen" sogar noch eine Zwischenform zwischen diesen beiden unterscheiden zu müssen (S. IX), unterläßt aber die genauere Bezeichnung, um die Transkription nicht zu komplizieren.

Das Werk kann als eine ausgezeichnete Einführung in den behandelten Berberdialekt bezeichnet werden. Es setzt allerdings, zumal es abgesehen von den wichtigsten grammatischen Angaben im Wörterbuch keinen grammatischen Teil enthält und auch den Texten keine Übersetzung beigegeben ist, eine erhebliche Vertrautheit mit dem grammatischen Aufbau der Berbersprachen voraus.

Lukas, Johannes: A Study of the Kanuri Language. Grammar and Vocabulary. London: Oxford University Press 1937. (XVIII, 253 S.) kl. 8°. 12 s. 6 d. Bespr. von E. Meyer, Hamburg.

Das Kanuri gehört zu den Sprachen, die gleich zu Anfang der Afrikanistik in gründlicher Weise bearbeitet worden sind: S. W. Koelle ließ 1854 nach vieljährigen Arbeiten in Sierra Leone seine berühmte Kanurigrammatik erscheinen, die die grammatischen Grundzüge der formenreichen Sprache bei diesem ersten Versuch sofort klarlegte. Seither ist Koelles Arbeit nicht überholt worden, doch wurde in der letzten Zeit das Bedürfnis nach einer praktischen Grammatik immer größer, da das Kanuri im nordöstlichen Nigerien die einzige Sprache von praktischem Wert ist und auch noch in der Umgegend vielfach verstanden wird, so daß sich auch die dortige Regierung ihrer bedient.

Wenn Lukas, der sich bereits 1928/29 in Ägypten mit dem Kanuri beschäftigt hatte und durch einige große und verschiedene kleinere Veröffentlichungen auf dem Gebiet des zentralen Sudan bekannt geworden ist, nunmehr ein zum größten Teil 1933 in Nigerien gesammeltes Material der Kanurigrammatik veröffentlicht, so dürfen wir hoffen, daß dies Buch uns die Lösung gewisser Aufgaben, den Fortschritten unserer Wissenschaft entsprechend, bringt. Dies ist dem Verfasser voll und ganz gelungen, indem er die Sprache lautlich genau darstellte und vor allem die Tonfrage ausführlich behandelte. Wir sehen nunmehr, daß das Kanuri, wie so viele afrikanische Sprachen, eine Tonsprache ist, in der die Beobachtung der Tonhöhen von größter Wichtigkeit ist. Nicht nur die semantischen, die jedem Wort eigenen Töne, die Wörter voneinander unterscheiden, sind von Bedeutung, sondern auch die grammatischen Töne, die z. B. in der Konjugation eine große Rolle spielen. Der Verf. zeigt z. B., daß man den Optativ überhaupt nur durch die Tonfolgen seiner Formen vom „Conjunctive" trennen kann. Sämtliche Wörter in der Grammatik, in den Übungen, alle Texte und das umfangreiche Kanuri-englische Wörterverzeichnis sind mit Tonzeichen versehen, so daß der Studierende das Tonbild stets vor Augen hat, sich an die Tonhöhe als unentbehrlichen Bestandteil des Kanuriworts gewöhnt und seinem Gedächtnis einprägt.

Wie oben bereits erwähnt, haben wir es im Kanuri keineswegs mit einer einfachen Sprache zu tun, es bietet vielmehr äußerst komplizierte Formen. Nicht nur die Konjugation an sich ist sehr mannigfaltig, sondern die Verben können durch Affixe in sehr verschiedener Weise auch in ihrer Bedeutung verändert werden. So bildet man von der Grundform eine applikative, eine reflexiv-passive, eine kausative und eine intensive Form, die dann auch miteinander verbunden werden können. Im Kanuri findet sich weder das grammatische Geschlecht noch zeigt die Sprache Klasseneinteilung der Substantive. — Unter den Texten am Schluß der Grammatik befindet sich auch eine Übersetzung aus Heinrich Barths Reisewerk, nämlich über den großen Montagmarkt in Kuka.

Die ausgezeichnete Darstellung der interessanten Sprache wird nicht nur für den praktisch Lernenden von großem Wert sein, sondern auch dem Wissenschaftler wertvolle Aufschlüsse ermitteln.

Zeitschriftenschau.

(Die Herren Verfasser von einschlägigen Aufsätzen, besonders in abgelegeneren Zeitschriften, werden, um ihre Aufnahme in die Zeitschriftenschau zu sichern, um Einsendung eines Sonderabzuges gebeten.)

* = Besprechung: der Besprecher steht in ( )

Monumenta Serica, Cura Universitatis Catholicae Pekini edita, sumptibus Henricus Vetch 1 1935:
1 Vorwort der Herausgeber über das Ziel der Zeitschrift. 1—16 Wilhelm Schmidt, The oldest culture-circles in Asia. (Nach Bestimmung der Begriffe Kultur, Kulturkreis und ältest führt Verf. aus, daß Asien die Heimat der menschlichen Urkultur sei, was gleichzeitig bedeute, daß Asien Mutterland der menschlichen Rasse sei, weil ein wirklich kulturloses Volk niemals irgendwo existiert hätte. Weiter sei Asien der Heimatboden der Primärkultur der Hirtenviehzüchter, sie sei in den südsibirischen Steppen nördlich, östlich und westlich des Altai entstanden. Auch der totemistische Kulturkreis entstamme Asien. Entstanden sei er an den nördlichen und westlichen Teilen der zentralasiatischen Gebirge, östlich, nördlich und südlich deren sich die Steppen der benachbarten Nomaden erstreckten. Ein zweiter und stärkerer Strom totemistischer Kultur finde sich bei den Dravida, wo sich in einem Zweige unter Einfluß des pflanzerisch-mutterrechtlichen Kulturkreises Pflanzentotem entwickelt haben. Von diesem indischen Totemismus gehe der Totemismus in Afrika, Ozeanien, Amerika aus [to emanate from]. Neben den vom Mann getragenen Kulturen ist Asien auch die Heimat des von der Frau getragenen pflanzerisch-mutterrechtlichen Kulturkreises, und zwar ist diese im nördlichen Hinterindien und Teilen von Vorderindien zu suchen. Ein abschließender Ausblick in die Hochkulturen bestätige die Richtigkeit dieser Ableitungen, sie tauchen ebenfalls zuerst in Asien oder an dessen Rande [Ägypten] auf.). — 17—38 Ernst Schierlitz, Zur Technik der Holztypendrucke aus dem Wuying-tien in Peking. (Durch Abbildungen und Erläuterungen aufgeschlossene Übersetzung der Fol. 15 bis 30a des Ch'in ting wu ying tien chü chên pan ch'êng shih (欽定武英殿聚珍版程式) über Druck mit beweglichen Holztypen, die unter Ch'ienlung für den Druck des Ssü k'u ch'üan shu (四庫全書) hergestellt wurden. Der übersetzte Teil behandelt die Herstellung der Typen, die geordnete Aufbewahrung in Schränken, Satz, Korrektur, Druckeinrichtung, Zurichtung, Druckverfahren, Ablegen der Zeichen. Geschichtliche Einleitung und Quellenverzeichnis sind beigegeben.). — 39—70 Herrlee Glessner Creel, On the origines of the manufacture and decoration of bronze in the Shang period. (Verf. untersucht die Bronzefunde von Anyang. Die zurückhaltend abgefaßten Ergebnisse des Verf. sind: Da die Schneidezähne untersuchter Skelettfunde von Anyang schaufelförmig sind, werden die Shangleute mongoloider Abstammung gewesen sein, wie sie der Schrift nach Chinesen waren. Sie werden zwar wohl die Nachfahren der neolithischen Bevölkerung des Gebietes: südl. Hopei, nördl. Honan, westl. Schantung gewesen sein, doch eignen den Shangleuten diesen Vorfahren gegenüber unterscheidende Kulturelemente, deren wichtigstes die Bronze ist. Die Funde in der 2. Schicht von Hou kang lassen es dem Verf. recht wahrscheinlich vorkommen, daß Bronzetechnik und Bronzeguß nicht von den Shangleuten stammen, sondern sie eingeführt worden sind. Es scheint dem Verf. trotzdem, daß in diesem Gebiete Bronze eher, und zwar be-

trächtlich eher, gegossen wurde, als die Shang in Anyang auftreten. Hätten die Shang und ihre Vorfahren den in ziemlicher Vollendung eingeführten Bronzeguß nicht weiter vollendet, so bliebe es unverständlich, daß sich in den Stätten, welche Andersson in Kansu ausgegraben hat und deren letzte wahrscheinlich in eine Zeit von 600—100 v. Chr. fallen, nichts an Bronzegegenständen gefunden hat, das gegenüber den Shangbronzen von Belang ist. Da sich aber in den Kansu-Funden nur belanglose Kleinigkeiten an Bronzegegenständen finden, können die Shangleute die Technik des Bronzegusses nicht vom Nordwesten her eingeführt haben. Dagegen spricht auch die Ornamentik der Shangbronzen und der weißen Töpfereien der Shang. Die Motive dieser Kunst haben bisher keine irgend wesentlichen Vorläufer weder in der schwarzen noch in der vorausgehenden bunten Töpferei der Neolithzeit, doch könnten diese Motive recht gut von einem Ackerbau treibenden, mongoloiden Volk im nordöstl. China entwickelt worden sein, in deren Kultur Rind und Schaf eine große Rolle spielten. (T'ao t'ieh, Wolken- und Donnermuster, Drachenmuster.) Der Ursprung der Motive ist uns unbekannt. Manche Dinge der Shang scheinen aber Ähnlichkeiten oder Gleichheiten, vielleicht ausschließlicher Art, mit kulturellen Gegebenheiten nordamerikanischer zirkumpolarer Völker aufzuweisen wie das viereckige Messer [asiatische Tschuktschen und amerik. Eskimo], der zusammengesetzte Bogen und das Kleid mit Ärmeln. Danach besteht auch die Möglichkeit anderer Beziehungen. Hierher gehört es wohl, daß in der Shangkunst Tiere gewissermaßen vom Schwanz bis zur Nasenspitze zerteilt beidseitig auf Gefäße aufgetragen werden, insofern sich zu diesem Verfahren verwandte Erscheinungen bei Völkern der nordamerikanisch pazifischen Küste belegen lassen. Kulturelle Beziehungen der Shangleute nach dem Nordosten sind wahrscheinlich. 6 Doppeltafeln Abbildungen sind dem Aufsatze beigegeben.) — 71—81 Walter Fuchs, Der Tod der Kaiserin Abahai i. J. 1626. (Übersetzung des Berichtes vom freiwilligen Mußtod der zweiten Gattin Nurhaci's nach der ursprünglichen mandschurischen Fassung des T'ai tsu shih lu t'u (太祖實錄圖) v. J. 1635, die mit der der T'ai tsu Wu huang ti shih lu (太祖武皇帝實錄) v. J. 1636 übereinstimmt. Synoptischer Abdruck aller Texte über diesen Tod der Kaiserin Abahai, Zusammenstellung von Nachrichten über weitere Fälle von erzwungenem freiwilligem Mittode [meist von Frauen] unter den Mandschu, Ausführungen über die Verbreitung des Brauches unter den Mandschu und die Erlasse K'ang-hsi's gegen diesen Brauch. Die Opfer wurden mit der Bogensehne erdrosselt, nachdem sie sich festlich angekleidet hatten. Der freiwillige Mittod erfolgte auch auf testamentarische Verfügung hin.) — 82—107 Jan Jaworski, L'avalambanasûtra de la Terre Pure. (Umdruck und durch Anmerkungen erläuterte Übersetzung des Fo shuo ching t'u yü lan p'ên ching (佛說淨土盂蘭盆經), das Pelliot aus Tunhuang mitgebracht hat und sich heute in der Bibliothèque Nationale zu Paris befindet. Eine allgemeine Einleitung ist vorausgeschickt.). — 108—37 Erwin v. Zach, Aus den Gedichten Tu Fu's (nach der Ausgabe des Chang Chin), 5. Buch, übersetzt. — 138—54 F. X. Biallas, Die letzten der neun Lieder K'ü Yüan's. (Text, Übersetzung und kurze erläuternde Anmerkungen folgender Lieder: 涉江 shê chiang = „Überschreiten des Stromes", 哀郢 ai Ying = „Klage um Ying", 橘頌 chü sung = „Preis des Orangenbaumes", 悲回風 pei hui fêng = „Trauer über den Wirbelwind"). — 155—67 Henri Bernard, L'église catholique des XVIIe—XVIIIe siècles et sa place dans l'évolution de la civilisation chinoise. — 168—85 Walter Liebenthal, The Problem of a Chinese-Sanscrit Dictionary. (Führt aus, was in ein chinesisch-sanskritisches Wörterbuch aufgenommen werden sollte und nach welchen Grundsätzen die Aufnahme erfolgen sollte.) — 186—91 Erwin v. Zach, Zur Verteidigung des chinesischen Philosophen Yang Hsiung, einige kritische Bemerkungen. (Verf. berichtigt die Übersetzungen, welche Forke im 2. Bd. seiner chinesischen Philosophie aus Yang Hsiung's Werk T'ai hsüan ching gibt, sowie eine ganze Anzahl anderer Übersetzungsfehler bei Forke.) — 192 Paul Pelliot, Letter to the Editor. (P. begrüßt das Erscheinen der Mon. Serica und empfiehlt, darin vor allem Augenzeugenberichte von Missionaren zu sammeln.) — 193—228 Bücherbesprechungen. — 229—40 Zeitschriftenschau. — 241—3 Zur Besprechung eingelaufene Schriften.

2 Bild Biallas' und Nachruf. — 245—52 Ch'en Yüan, The ch'ieh yün 切韻 and its hsien-pi 鮮卑 authorship, translated by Ying Ts'ien-li. (Untersuchung über die Abstammung des Verfassers des ch'ieh yün: Lu Fa-yen (陸法言) mit Familienstammbaum. Lu war ebenso wie der Kommentator Chang-sun No-yen (長孫訥言) nicht chinesischer Abstammung, sondern Hsien pi.) — 253—76 Gustav Ecke, Structural features of the stone-built t'ing-pagoda. (Die ursprünglich gezimmerten T'ing-Pagoden viereckigen Grundrisses wurden Anfang des 10. Jahrh. in China durch Quader- oder Ziegelbauten achteckigen oder sechseckigen Grundrisses abgelöst. Verf. veranschaulicht in der Studie, wie der Übergang zu einer neuen architektonischen Idee neue Deutungen der Tradition auslöste zusammen mit neuen baulichen Möglichkeiten. Vergegenständlicht wird diese Untersuchung an 1. den zwei Granit-Pagoden in Ch'üan chou 泉州 [Fukien] aus der Zeit der südlichen Sung; 2. die Liao-Chin-Pagoden in Cho chou (涿州) und Liang hsiang 良鄉 [Hopei]; 3. die Pi-chih-Pagode (辟支塔 = pratyekabuddhastūpa) im Ling yen ssŭ (靈巖寺) (Schantung) aus der Zeit des Sung-Kaisers Jên tsung (仁宗) [11. Jahrh.] und den Arhatstūpa (羅漢塔) des Hsi yü yün chü ssŭ (西域雲居寺) [Hopei]; 4. die Wu kou ching kuang-Pagode (無垢淨光塔) in Fu chou (福州) [Fukien] aus der Zeit der fünf Dynastien und die T'ieh sê liu li-Pagode (鐵色琉璃塔) des ehemaligen Yu kuo ssŭ (祐國寺) in K'ai fêng (開封) [Honan]. Hier wird das erste Kapitel der Arbeit vorgelegt. Zeichnungen mit Erklärungen, Übersetzung der Baugeschichte der beiden Pagoden aus der Tempelchronik Ch'üan chou k'ai yüan ssŭ chih 泉州開元寺志 sind beigegeben.) — 277—314 Baron A. v. Staël-Holstein, On the sexagenary cycle of the Tibetans. (Synoptische Tabellen der tibetischen Sechzigjahrzyklen mit der chinesischen und unserer Jahresrechnung von 1027—1986, Zusammenstellung der Sanskritausdrücke des sechzigjährigen Bṛhaspatizyklus mit den tibetischen Entsprechungen. Abbildungen eines Satzes von 12 Goldbronzen, bei denen Götterfiguren auf den Tieren des Zwölferkreises reiten.) — 315—37 Antoine Mostaert, L',,ouverture du sceau" et les adresses chez les Ordos. (Nach älterem chinesischen Brauche bewahrt sich bei den Ordos noch die Sitte, über Neujahr die Staatsgeschäfte ruhen zu lassen. Diese Zeit beginnt mit dem Verschließen der Siegel am 20. des 12. chin. Monates und endet mit der Eröffnung der Siegel am 19., 20. oder 21. des 1. Monats. Diese letzte Zeremonie ist mit Feierlichkeiten

verbunden, unter anderem richtet man eine Adresse (džorik = schriftm. jorіγ) an den Fürsten, die von einem χonDžin (qonjin) betitelten Manne verlesen wird. Der Begriffswandel dieses Wortes wird an Quellen untersucht und das Wesen besagter Adressen durch Probestücke in Text und Übersetzung veranschaulicht.) — 338—51 Hellmut Wilhelm, Der Prozeß der A Yün. (Unter Mitteilung übersetzter Urkunden wird der Frage nachgegangen, was an diesem Sung-Prozeß die treibenden geschichtlichen Kräfte waren und wie der juristische Sachverhalt ist.) — 352—85 Erwin v. Zach, Tu Fu's Gedichte (nach der Ausgabe des Chang Chin), I. Buch, übersetzt. — 386—427 Walter Fuchs, Materialien zur Kartographie der Mandju-Zeit, I. (Verf. handelt mit reichen Belegen 1. einleitend über die Kartographie der Ming-Zeit, 2. die Landesaufnahme von 1655, 3. Die Karten, welche im Anschluß an die Reisen Umuna/Lasi's, Šulan's, Amida's herausgebracht wurden, 4. die Karte des Wên-hsien-kuan Nr. 00533 und ihren Vorläufer, 5. Eine Karte Chinas und seiner Außenländer v. J. 1663 [Wang Chün-fu's (王君甫) Ta Ming chiu pien wan kuo jên chi lu ch'eng ch'üan t'u (大明九邊萬國人迹路程全圖)], 6. das Ch'in ting huang yü ch'üan lan (欽定皇輿全覽) und das Ch'in ting fang yü lu ch'eng k'ao lüeh (欽定方輿路程考略) des Wang Shih-hung (汪士鋐, 7. den Jesuitenatlas von 1718, 8. die Präfekturkarten der K'anghsi-Zeit, 9. den Jesuitenatlas von 1744, 10. eine Karte des Ch'ang pai shan (長白山) von 1710/11, 11. über den russischen Einfluß auf die chinesische Kartographie, 12. über mandschurische Karten Nordostasiens, 13. zur Reichsgeographie in 560 Kapiteln von 1843.) — 428—77 Henri Bernard, Les étapes de la cartographie scientifique pour la Chine et les pays voisins. (Im Gegensatze zum voraufgehenden Aufsatze Fuchsens, der in der Hauptsache bibliographische und terminologische Einzelstudien enthält, setzt sich Bernard's Arbeit zum Ziel, das Wesentliche der Wissenschaftsgeschichte der Kartographie Chinas und seiner Nebenländer herauszuarbeiten. Die Entwicklung der Problematik wird innerhalb der letzten vier Jahrhunderte aufgewiesen, die Kräfte, die zur Überwindung unhaltbar gewordener Auffassungen führten oder die Durchführung angebahnter Lösungen unterbanden, werden dargetan und die Männer, denen die Aufgaben zu bewältigen zufiel, werden nach Zielsetzung und Leistung charakterisiert.) — 478—86 als „Miszelle": Henri Bernard, Notes sur l'histoire ancienne du christianisme en Extrême-Orient. (1. Zusammenstellung einiger neuer Erkenntnisse über die Nestorianer aus Turkestan und China nach Saeki's (佐伯好郎) Keikyō no kenkyū (景教の研究) erschienen Sept. 35 in Tōkyō als Veröffentlichung des Tōyō Bunko (東洋文庫), 2. Bemerkungen zu syrischen Manuskriptfragmenten der Reichsuniversität Peking der Nestorianer [zu Saeki, a. a. O. 757—773] 3. Bemerkungen über Reste eines möglicherweise christl. Heiligtums der Franziskaner?) in Nanking a. d. J. 1324—27, 4. über lamaistische Amulette zur Austreibung von Krankheitsdämonen mit Kreuzen, Svastika und Vogel [= frühere Inkarnation des Dalai Lama nach Baron v. Staël-Holstein] aus dem Wang tzŭ miao (王子廟) (Jehol, etwa 42° 65′ n. Br., 120° 15′ östl. L.), 5. Nachricht über eine Salbungszeremonie chinesischer Toter, den Sinneswerkzeugen, Händen und Füßen des Verstorbenen „Licht zu eröffnen" Beispiel: 開脚光, 走八方). — 487—96 Nachruf auf Berthold Laufer von H. G. Creel mit Schriftenverzeichnis. — 496—8 Nachruf auf Albert Tafel nach Paul Fickeler, Geograph. Zeitschrift, 1935. — 499—514 Buchbesprechungen. — 515—27 Zeitschriftenschau. — 528—9 Zur Besprechung eingegangene Schriften.

Außerordentlich wertvolle und wissenschaftlich gediegene Zeitschrift, löst das Bulletin of the Catholic University of Peip'ing ab.

2 1936/37:

1 1—20 Shen Chieh-shih, An Essay on the Primitive Meaning of the Character 鬼, translated by Ying Ch'ien-li (sucht durch Zeichenuntersuchung nachzuweisen, daß 鬼 ursprünglich ein affen- oder menschenähnliches Tier bezeichnete, dann ein Volk fremder Rasse, weiter Abbild, dann Geist, Totengeist; Seltsamkeit, Schrecklichkeit, Geschicktheit [cleverness, cunning]). — 21—80 Carl Schuster, A Comparative Study of Motives in Western Chinese Folk Embroideries (behandelt Bau und stofflichen Inhalt einer Reihe chinesischer Kreuzstichstickereien, welche Vf. in den Jahren 1932—36 in Schensi, Szetschuan, Yünnan, westl. Hupei, Kueitschou gesammelt hat, und kommt zu dem Ergebnisse, daß sich in dieser seit zwei Generationen nicht mehr geübten Volkskunst Vorwürfe sassanidischer Kunst erhalten haben. Im einzelnen wird dies nachgewiesen an Stickereien mit dem Entenmotiv und an Nachbildungen des Rittes des Chuang-yüan (狀元), welch letzter Gegenstand mit Darstellungen vom Auszuge Buddhas aus der Welt und Siegerdarstellungen griechischer, römischer und sassanidischer Kunst zusammengebracht wird. Dabei wird eine Darstellung auf einem germanischen Grabstein aus Gotland einbezogen. In der Arbeit wird auch angebahnt, die Inhalte der Darstellungen auf ihren letzten mythologischen Gehalt zurückzuführen). — 81—124 E. v. Zach, Tu Fus Gedichte (nach der Ausgabe des Chang Chin), 2. Buch, (ins Deutsche) übersetzt. — 125—48, Fei Hsiao-tung, The Problem of Chinese Relationship System (einschlägige Arbeiten Lowies [Encycl. Brit., 12th ed.], Chens und Shryocks [American Anthropologist, 1932, Nr. 4], und Wilkinsons [The Family in Classical China, Shanghai 1926] zu berichtigen, stellt Vf. nach Vorgang Shirokogoroffs in seiner Arbeit: Social Organisation of the Northern Tungus die chinesischen Bezeichnungen für Verwandtschaftsgrade nach dem lebendigen Gebrauche der Umgangssprache — das hält Vf. für den einzigen wissenschaftlich brauchbaren Ausgangspunkt der Untersuchung — fest für Wukiang (吳江) in Kiangsu, Schanghai, Hangtschou (杭州), Tungtschou (通州) in Hopei, Kinmönn (Quemoy 金門) in Fukien und Lantschou (蘭州) in Kansu. Die ersten Angaben teilt Vf. als Angehöriger einer Familie aus Wukiang mit, die übrigen nach Mitteilungen. Vf. kommt zum Ergebnisse, daß die lebenden örtlichen Systeme wesentlich vom literarischen der angeführten Vorgänger abweichen, insofern der lebendige Sprachgebrauch verschiedene Bezeichnungen hat, je nachdem, ob Verwandte nach Alter und Generation älter oder jünger als der Sprecher sind. Soweit dies System der Zweiteilung durchbrochen wird, sieht Vf. darin Neubildungen. Außerdem besteht eine Zweiteilung der Ausdrücke nach dem Geschlechte der Verwandten. Abweichungen von dieser grundsätzlichen Teilung spricht Vf. als Neuerungen an. Dem System, die Verwandten nach dem Gesichtspunkte zu bezeichnen, ob sie älter oder jünger als der Sprecher sind, überlagerte sich ein anderes System, in dem die Verwandten nach der Generation bezeichnet werden, was dazu führte, neue Ausdrücke für jede Generation zu schaffen. Verschiedenheiten im tatsächlichen

Sprachgebrauch erklären sich daraus, daß dieser Prozeß verschieden weit in die Bevölkerung eindrang. Eine weitere Unterscheidung beruht darauf, daß die Familiengruppe von den anderen Verwandten unterschieden wird). — 149—64 W. Eberhard and R. Müller, Contributions to the Astronomy of the San-kuo 三 國 Period. (Übersetzung und wissenschaftliche Bearbeitung des astronomischen Werkes, welches unter Wang Fans (王 蕃) Namen geht, nach dem Texte der Ausgabe 全 上 古 三 代 秦 漢 三 國 六 朝 文, Abschnitt 全 三 國 文, Kap. 72, 1a—5b. Dieser Text ist im 4. Jahrh. n. Chr. überarbeitet, wenn nicht abgefaßt worden. Soweit das Li Ch'un-fêng (李 淳 風) zugeschriebene Issüchan (乙 巳 占) mitbehandelt ist, muß dies Werk im 11. Jahrh. n. Chr. überarbeitet, wenn nicht abgefaßt sein.) — Miscellaneous: 165—6 D. v. d. Steinen, In Reply to Mr. Franz Kuhn (behandelt Kuhns Besprechung des Buches der Frau Pearl S. Buck: All Men are Brothers in Asia Major X, 369). — 167—90 Hermann Köster, The Palace Museum of Peiping (berichtet übersichtlich über Geschichte, Organisation und Tätigkeit des Ku kung po wu yüan (故 宮 博 物 院) und seiner einzelnen Abteilungen unter Angabe der Veröffentlichungen). — 191—202 William Lewisohn, Notes on the "Diary of Ching Shan". (Vf. hält das von Duyvendak veröffentlichte Werk auf Grund äußerer und innerer Unstimmigkeiten für eine Kompilation wohl mehrerer Hände, welche einige Zeit nach den behandelten Ereignissen zusammengestellt wurde, nicht für das Originaltagebuch eines Mannes, besonders nicht Ching Shans.) — 203—4 Gustav Ecke, Das Porträt einer Vase (berichtet, daß eine Vase der Art gefunden ist, wie sie Castiglione auf einem Blumenstücke dargestellt hat, welches als Blatt 1 in Mappe 1 des Lang Shih-ning Hua (郎 世 寧 畫) abgedruckt ist). — 205—7 G. Ecke, On a Wei Relief Represented in a Rubbing (bringt Abbildung einer Abreibung der Prozession aus der Lung-mên'er (龍 門) Pin yang Höhle (賓 陽 洞). Vf. hält dies Relief für in Stein gemeißelte vollendete Malerei der Wei-Zeit. Vf. vergleicht zur einen Gruppe eine Darstellung aus Schloß Runkelstein und zu einer Figur eine solche aus der Manessischen Handschrift, als im Sinne von le Coqs und Grünwedels an westl. Kunst erinnernd und fragt, ob der geschichtliche Bezug nicht eher von Osten nach Westen ginge, wenn er schon bestanden hat, als von Westen nach Osten). — 208—17 G. Ecke, Ergänzungen und Erläuterungen zu Prof. Boerschmanns Kritik von "The Twin Pagodas of Zayton" (weist Ausstellungen zurück, die Boerschmann OLZ, 1936, Nr. 10 gemacht hat). — 218—58 Bücherbesprechungen. — 258—9 Ankündigung von Mostaert, Textes Oraux Ordos [inzwischen erschienen], Rühl, 12 Sonates de Pedrini pour le violon seul avec basse continue. — 261—89 Zeitschriftenschau. — 290—1 Zur Besprechung eingelaufene Veröffentlichung.

2 293—340 F. S. Drake, Nestorian Monasteries of the T'ang Dynasty and the Site of the Discovery of the Nestorian Tablet (berichtet unter kritischer Stellungnahme über den Stand der Forschung nach den Nestorianern in China auf Grund der letztens erschienenen, besonders chinesischen Aufsätze. Saekis Buch, The Nestorian Documents and Relics in China, englische Ausgabe, ist später erschienen, als der Aufsatz gedruckt war. Drake behandelt im einzelnen die Frage, wo die Nestorianer-Stele von Sianfu gefunden worden sei. Er spricht sich dahin aus, sie sei nach Ausweis aller einwandfreien Zeugnisse beim buddh. Kloster Ch'ung-jên (崇 仁 寺) gefunden worden, auf dessen Areal sie dann aufgestellt wurde, sie sei nicht in Chou chih (豎 屋) westlich Sianfu, ausgegraben worden, 2. stellt Vf. die Nachrichten über nestorianische Klöster in China nach der Stele von Sianfu und den literarischen Zeugnissen zusammen. Danach gab es ein, vielleicht zwei nestorianische Klöster in Sianfu, eines in Loyang, eines in Chou chih, eines in Ch'êng tu (成 都), eines auf dem Berge Omei (峨 眉 山), vielleicht eins in Kan p'u (涂 敢 浦); 3. stellt Vf. die noch vorhandenen Überreste nestorianischer Klöster und nestorianischer Schriftdenkmäler zusammen [Sianfu-Stele, Chou chih-Kloster]; Steine mit Kreuzen und syr. Inschr. vom Shi tzŭ-Kloster bei Fang shan WSW von Peking (房 山 十 字 寺), die Vf. als Zeugnisse der T'ang-Zeit ansprechen möchte abweichend von Moule, der sie der Yüan-Zeit zuschreiben will, Rollen aus Tunhuang. Karten sind beigegeben. Vf. behandelt den Ausdruck 五 郡 der Stele von Sianfu, die alte Stadt selbst und kommt gelegentlich auch auf die Zoroastrier in China zu sprechen). — 341—404 Friedrich Weller, Bemerkungen zum soghdischen Dhyāna-Texte. (Textvergleich zwischen soghdischem und chinesischem Texte Buddhabhadras, welch letzterer praktisch als Quelle des soghdischen Textes angesehen werden darf. Die Einleitung zur Arbeit behandelt die Quellenbezüge und weist zwei Schichten ins Soghdische aus dem Chinesischen entnommener technischer Ausdrücke nach, bei der Übersetzung wurden soghdisch-chinesische Wörterbücher verwendet. Text behandelt die Zeilen 1—129, versucht nach der chinesischen Quelle die Bedeutung einzelner soghd. Wörter zu klären und die Konstruktion einzelner Sätze aufzuhellen.) — 405—9 L. Carrington Goodrich, Early Notices of Peanut in China (Fortführung des Lauferschen Aufsatzes über die Erdnuß, Congrès Internat. des Américanistes I, 1907, 259—62 durch Übersetzung einschlägiger Stellen aus der chin. Literatur. Erdnuß kam nach Vf. wahrscheinlich vor 1608 nach Fukien und wurde um die Mitte des 17. Jahrhunderts in den Südprov. Chinas allgemein angebaut). — 410—20 Stefan Balácz, Ts'ao Ts'ao, zwei Lieder (Einführung umreißt die allgemeine welt-, kultur- und geistesgeschichtliche Lage der Lebenszeit Ts'ao Ts'ao's und gibt die Einzeldinge an, die zum Verständnis der nun folgenden beiden übersetzten Lieder Ts'ao Ts'ao's nötig sind). — 421—74 Miscellaneous, und zwar: 421—2 Taizō Yamashita, A Kitan Variety of Sung Pottery Discovered in Jehol, Chi kuan hu (鷄 冠 壺). (Kurzbericht mit 5 Abb. über Chi kuan-Gefäße in Porzellan und Steingut, ausgegraben in Jehol und westl. Hsing an (興 安), Mandschurei. Je zwei Typen für Porzellan- und Steingut unterschieden, sie werden nach Schichtenbefund, Keramik und Technik der Liao-Zeit (907—1124) versuchsweise zugeschrieben. Mangels eigentlich chinesischer Gegenstücke halten Herausgeber der Mon. Ser. dafür, daß K'itan-Fabrikate vorliegen könnten.) — 423—5 Auszug aus Bericht E. Schiltzens, Tatungfu, Schansi, über zwei Ms. in franz. Sprache über Phonetik, Grammatik des Chin. und Namen von Saaten, eines mit Datum 1771, beide mit Sign. V. M. Boutin's.) — 426—36 E. Alabaster, Dips into an Imperial Officer's Compendium. (Übersetzungen von Stücken allgemeineren Inhaltes aus einem mit Nachträgen des Besitzers versehenen Ex. des 大 清 律 例 彙 輯 便 覽, eines Rechtskodex der Mandschudynastie, 1872 zu Wuchang gedruckt.) — 437—40 Carl Schuster, The Triumphant Equestrian. (Ergänzung zu Vf.s Aufsatz Mon. Ser. II, 21—80. Replik zu Vf.s

Abb. 8, Tafel 4 aus der jonischen Inselwelt. Zug als Hochzeitszug aufgefaßt.) — 441—7 Gustav Ecke, Notes on Early Bronzes. (Beschreibt 1. zwei neue Bronzen, die von Anyang gekommen sein sollen oder mögen, a) ein K'uei lung p'an (夔 龍 盤), b) ein Kuei yü p'an (龜 魚 盤), Yin-Stil; 2. ein Chih (觶), von Anyang (?); 3. ein Ting (鼎), aus Umgegend von Loyang, Yin-Stil. Ordnet sie neben schon bekannte Repliken im Versuch, ihre relative Zeit zu bestimmen. Beschluß bildet Zusammenfassung in allgemeine Erkenntnisse, vor allem, über Dekor.) — 448—74 Gustav Ecke, The Institute of Research in Chinese Architecture (中 國 營 造 學 社). (Dem Plane nach Fortführung der Arbeit Kösters, Mon. Ser. II, 167ff. Vf. beginnt mit Nachricht, daß Liang Szŭ-ch'êng (梁 思 成) am 29. 6. 37 im Fo kuang-Kloster (佛 光 寺) beim Dorfe Tou shên (豆 沈 村) in den Wu t'ai-Bergen (五 台 山) ein aus dem Jahre 857 n. Chr. erhaltenes Holzbauwerk der T'ang gefunden hat. Es folgt tabellarische Übersicht über die Arbeit des Forschungsinstitutes im Gelände für die Zeit vom Frühling 1932 bis z. J. 1937 [mit Literaturverweisen] in den Prov. Hopei, Schantung, Schansi, Honan, Schensi, Kiangsu, Tschekiang. Karte mit Zahlenverweisen ist beigegeben. S. 465—70 zieht die allgemeinen Erkenntnisse zusammen, handelt über Einflüsse der K'itan und Nüchên-(Liao-und Chin-)Architektur auf die Sung-Architektur, die in Dachkonstruktionen und solchen von Kapitälen nachweisbar ist. S. 470—4 bringt die Einzelnachweise in der Literatur. — 475—85 Bücherbesprechungen europäischen und chinesischen Ursprungs. — 485—6 Albert Herrmann, My Atlas of China and its Critics (nimmt vor allem Stellung zur Besprechung W. Eberhards, Mon. Ser. II, 148). — 487—527 Review of Reviews (Zeitschriftenschau europäischer, vor allem aber chinesischer und japanischer Herkunft). — 528—9 Eingelaufene Literatur. — 530—42 Sach- und Namenindex zu Monumenta Serica, Band II. — 543—97 Index to Periodicals. (Neu gegenüber dem 1. Bande der Mon. Ser. und äußerst willkommen. Ausführlicher Sach- und Namenindex zu den in der Review of Review, Mon. Ser. II, angeführten Zeitschriften und ihrem Inhalte.) Ohne Seitenzählung: Titel und Inhaltsverzeichnis zu Mon. Ser. Bd. II.

Friedrich Weller.

The Museum of Far Eastern Antiquities 7 1935:

1—38 J. G. Andersson, The Goldsmith in ancient China. (Der Band ist Sven Hedin zum 70. Geburtstag gewidmet und enthält deshalb vorwiegend Arbeiten, die die von Hedin mitgebrachten zentralasiatischen Funde behandeln. — Eine Ausnahme machen die ersten drei an Umfang kleineren Arbeiten. Andersson behandelt die Frage der Einlegetechnik und ihres Alters in China. Er weist überzeugend nach, daß Einlegearbeiten nicht erst in der Han-Zeit aufkommen, sondern schon für die Zeit des Huai-Stils, also für die mittlere und späte Chou-Zeit, häufig belegbar sind, daß sich sogar schon Yin-Gefäße mit Einlagen nachweisen lassen. Sehr wichtig ist, daß diese Einlegearbeiten des Huai-Stils eine besondere Motivformenwelt zeigen, und daß diese in nächster Verwandtschaft zu der Lackornamentik steht. Vielleicht wird man daraufhin sagen müssen, daß sich der Stil der Einlegearbeiten gleichzeitig mit dem der Lackornamentik entwickelt hat, auf jeden Fall sich in einem naheliegenden Gebiet gebildet hat. Es ist dabei nicht unwesentlich, daß Lackverarbeitung und -herstellung noch in der Han-Zeit vorzüglich im Yang-tse-Gebiet geschah, daß also diese Art der Ornamentik ebenfalls aus diesem Gebiet stammen könnte. Das würde erklären, warum sich die Motive so deutlich von den sonst auf Bronzen auftretenden Motiven abheben, da es sich bei den Bronzeornamenten um einen wohl vorzüglich in Ost-China herausgebildeten Stil handelt.) — 39—60 O. Karlbeck, Anyang Moulds. (Vf. beschreibt eine größere Reihe von Gußformen aus Anyang, die alle an einer Stelle gesammelt sein sollen, also von dem Platz einer alten Gießerei stammen müssen. Durch ihren Stil bestehen keine Zweifel, daß sie yin-zeitlich sind. Sie geben ziemlich genauen Aufschluß über die Technik des Gusses, die recht kompliziert war, und bisher aus den Gefäßen allein und den nur wenigen bekannten Resten von Gußformen [Anyang fa-chüeh pao-kao IV, 681—696 erwähnt und im Zusammenhang mit dem Bronzeguß behandelt] noch nicht ganz klar war. Bemerkenswert ist, daß manche, im Ornament komplizierte Teile aus besonderen Formen gegossen sind, die wieder in Überformen eingesetzt wurden, wodurch sie mehrfach verwendet werden konnten.) — 61—70 O. Karlbeck, Anyang Marble Sculptures (beschreibt einige kleine Marmorplastiken aus Anyang, die das Bild der Plastik der Zeit, das man sich nach den Großplastiken im Nankinger Forschungsinstitut machen kann, noch ergänzen. Interessant sind vor allem ein Fabeltier, dann aber auch die beiden Dreifüße aus Marmor.) — 71—144 E. Bergmann, Lou-lan wood-carvings and small finds discovered by Sven Hedin. (Hier wird eine genaue Beschreibung der Funde Sven Hedins in Lou-lan vom Jahre 1901 gemacht, die die Veröffentlichung von Conrady, der sich hauptsächlich mit den Handschriftenfunden beschäftigt hatte, fortsetzt. Es ist eine ziemlich umfangreiche Sammlung von Schnitzereien, teils buddhistischen Figuren, teils Ornamentbändern oder Ornamentflächen, teils auch Holzgeräten, sowie einigen Tonscherben, Steingeräten, Bronzen, Schmuck und Münzen. Ergeben sich für die Datierung von Loulan auch keine neuen Hinweise — die Funde stammen wohl meist aus dem 2.—4. Jahrh. n. Chr. —, so bringen sie doch kunstgeschichtlich interessantes Material, für dessen Publikation wir sehr dankbar sind. Es wird durch diese, ebenso wie auch durch die folgende Arbeit das Werk von A. Stein an mehreren Einzelpunkten ergänzt und erweitert.) — 145—221 G. Montell, Sven Hedin's archaeological collections from Khotan. (Verf. beschreibt die Terracotta-Funde, die Hedin 1896 von Yotkan bei Khotan mitbrachte. Hedin hat sich hier, wie aus den zitierten Stellen seines Tagebuches und seinen früheren Veröffentlichungen hervorgeht, nur kurz aufhalten können und nur verhältnismäßig wenig Funde mitbringen können im Vergleich zu A. Stein, der auf den Bericht Hedins hin Ausgrabungen großen Stils vornahm. Das Material ist aber, ebenso wie die Angaben über die Hausreste, die Hedin in Dandan-Uiliq fand, doch wieder in manchem neu. Die Bearbeitung ist recht eingehend und genau, besonders, da alle Angaben mit benutzt sind, die Hedin an Ort und Stelle damals gemacht hat.) — Der ganze Band ist, wie bisher alle Bände, wieder vorzüglich ausgestattet mit einer großen Anzahl ausgezeichneter, diesmal teils auch farbiger Tafeln. Besonders die beiden letzten Aufsätze gewinnen durch das reiche Abbildungsmaterial sehr an Wert.

8 1936:

9—156 B. Karlgren, Yin and Chou in Chinese bronzes. (Hier wird zum ersten Male der Versuch gemacht, die Inschriften der altchinesischen Bronzen zu einer kunstgeschichtlichen Ordnung der Bronzen

auszunutzen. Das Studium der Bronzeinschriften ist in China schon alt, hat aber in Europa bisher wenig Interesse gefunden, und die Ergebnisse der Forschungen fanden nur wenig Beachtung. Um so mehr beschäftigte uns die Zeitansetzung der einzelnen Bronzestile, die immer nur von kunstgeschichtlichen Gesichtspunkten aus angegriffen wurde. Karlgren gelangt durch die Auswertung vor allem der historischen Angaben der Inschriften zu einer Neuordnung der Zeitfolge der Bronzestile, und die weitgehende Zustimmung und die Anwendung, die seine Ergebnisse gefunden haben, zeigt, wie notwendig und wie erfolgreich zugleich diese Arbeit war. Das Material hat, wie Karlgren selbst zugibt, einige fragliche Punkte, an denen Kritik einsetzen kann. So werden als Yin-Bronzen zunächst die angenommen, die von den besten chinesischen Gelehrten allgemein in die Yin-Zeit gesetzt werden. An diesen erkennt nun K. in den Inschriften gewisse typische Merkmale und setzt nun andere Bronzen, die in den Inschriften ebensolche Merkmale zeigen, auch in die Yin-Zeit. Hierin liegt eine gewisse Unsicherheit, da zunächst von kunsthistorischen Gesichtspunkten ausgegangen werden mußte. Die Inschriftformeln sind zudem sehr kurz, und es besteht eben die Möglichkeit, daß solche kurzen Formeln auch noch eine Zeitlang weiter benutzt worden sind. Ich glaube aber nicht, daß dieser Unsicherheitsfaktor sehr groß ist, sondern glaube vielmehr, daß die Ergebnisse dieser Arbeit im wesentlichen auch später bestehen bleiben werden, auch wenn einzelne Punkte abgewandelt werden könnten. — Wichtig und sehr überzeugend ist vor allem die Bestimmung des frühen Chou-Stils [Yin-Chou-Stil, bis etwa 950 v. Chr.], des Mittel-Chou-Stils [ab 950] und schließlich des Huai-Stils [etwa ab 6. Jahrh. v. Chr.] mit genauer Angabe der Formen und der Motive, die für jede Periode typisch sind. Jede Untersuchung an Chou-Bronzen wird von dieser Arbeit auszugehen und zu ihr Stellung zu nehmen haben.) — 157—78 B. Karlgren, On the script of the Chou dynasty. (Bildete der vorige Aufsatz methodologisch gewissermaßen eine Fortsetzung der in Nr. 6 an den Inschriften der Spiegel begonnenen Arbeit, so schließt dieser eng an die Arbeiten über die Reime des Shih-ching in Nr. 5 an. Zugleich will er einen wichtigen Stein gegen Angriffe, die gegen die Echtheitsuntersuchungen K.s an alten Texten geäußert werden konnten, bringen. K. stellt hier die Frage, ob die Schriftreform der Ch'in nur eine äußerliche Modifikation der Chou-Schrift brachte, oder ob neue Prinzipien in der Schriftbildung angewandt seien oder gar eine teilweise ganz neue Schrift. Diese Fragestellung ergibt sich aus der Tatsache, daß die Bronzetexte viele ganz übliche Zeichen nicht zu kennen scheinen, die logischerweise vorhanden gewesen sein mußten und die die ältesten Texte, das Shih-ching vor allem, schon haben. Diese Zeichen könnten bei der Schriftreform neu eingesetzt sein an Stelle anderer alter Zeichen. K. weist nun an Hand der Ergebnisse seiner Shih-ching-Arbeit nach, daß in der Tat die fehlenden Zeichen schon bekannt gewesen sein müssen, weil sich sonst gewisse Eigenheiten der Schriftzeichenbildung nicht erklären ließen. Diese können nur befriedigend erklärt werden, wenn die Zeichen zur Zeit der Abfassung des Shih-ching, also spätestens im 7. Jahrh. v. Chr. schon geschaffen waren. Aus ähnlichen Erwägungen wird weiter nachgewiesen, daß die Zusetzung von Radikalen zur Differenzierung von Zeichen schon damals stattgefunden haben muß. Die Schriftreform der Ch'in war danach wirklich nur eine rein äußerliche Modifikation in der Form, kein Neuschöpfung. Die Bronzen mit ihren Texten be handeln immer nur gewisse Ausschnitte des Wissens bringen daher viele Zeichen des täglichen Leben nicht. Auch lieben sie Archaisierung der Schrift form. Daraus haben sich die Verschiedenheite zwischen Bronzetexten und Shih-ching-Schrift zeichen zu erklären.

Die Untersuchung basiert auf der Annahme, da eine Sprache sich in einigen Jahrhunderten ver ändern muß, eine Annahme, die nicht nur wahr scheinlich ist, sondern die von K. auch immer wiede bewiesen ist. Die Untersuchungen sind nun abe schon so weit geführt, daß man auch an die Beant wortung der nächsten Frage gehen kann: ist di Schrift der Chou nur eine Weiterführung der Yin Schrift, oder bringt sie grundlegend neue Prinzipie hinzu? Werden die neugeschaffenen Zeichen nac den gleichen Prinzipien gebildet oder nach solchen die auf eine andere Sprachform schließen ließen Diese Frage ist von großer kulturhistorischer Be deutung, da die bisher durch die Ausgrabunge bekannt gewordenen ethnologischen Merkmale de Yin-Kultur zu besagen scheinen, daß die Yin-Kultu von der Chou-Kultur in grundlegenden Punkten ver schieden war. Wir hoffen, daß sich K. auch diese Frage einmal zuwenden wird, die — wie mir scheint — mit einer sehr ähnlichen Arbeitsmethode bewältig werden kann.

Das Ergebnis dieser Arbeit besagt weiter, da die alten Texte uns wesentlich in richtiger Schreib weise, also in der Chou-Schreibweise erhalten sind nur mit der rein äußerlichen Transponierung in di spätere Schriftform. Mir erscheint dann nur schwie rig, wie die in älteren Texten häufigen Vertauschun gen oder Ersatzsetzungen von Zeichen zu erkläre sind, da ich nicht weiß, ob sie sich alle als Schreib fehler erklären lassen. Ist aber die Setzung vo Radikalen schon in der Chou-Zeit so fest, wie e diese Arbeit verlangt, so bliebe wohl kaum ein andere Erklärungsmöglichkeit als diese. Es ist ein Frage, ob man nicht in diesen Fällen doch a Dialekte denken darf, und ob man nicht diese Dialekten noch mehr Aufmerksamkeit zuwende müßte. Diese Frage wird hier schon angeschnitten besonders das Verhältnis des Chinesischen de Hauptstadt zum Chinesisch der Provinzen. Und e wird der Hinweis gemacht, daß wahrscheinlich di Provinzdialekte in gesetzmäßigem Zusammenhan zum Hauptstadtdialekt standen, so daß die Ent wicklung in beiden parallel ging. Wenn das so wäre wäre in der Tat eine Dialektforschung nicht über mäßig wichtig außer zur Klärung der oben gestellte Frage der Zeichenvertauschungen. Ich weiß abe nicht, ob nicht die Auswertung der Dialektwörter bücher der Han-Zeit sowie der Han-Lexika über haupt auf Dialektworte hin Klarheit schaffe kann, ob es sich tatsächlich nur um mehr ode weniger zum Hauptstadt-Chinesisch parallele Dialekt handelt, oder ob nicht auch in diesen Wortliste Bruchstücke von ganz anders aufgebauten Sprache stecken, wie es mir besonders bei den für den Süde gegebenen Dialektworten [Doppelworte besonder häufig] der Fall zu sein scheint. Vielleicht sind auch die Wortlisten ausreichend groß, um festzustellen mit welchen Arten von Dialekten und welcher Ver breitung man zu rechnen hat. Es wäre vorstellbar daß sich daraus für viele alte Texte neue Anhalts punkte für die Datierung ergeben.) W. Eberhard.

Nippon 2 1936:

Die deutsche Zeitschrift für Japanologie, Nippon zeigt auch in ihrem 2. Jahrgang eine recht erfreuliche

Entwicklung. Wenn man die vielen Schwierigkeiten bedenkt, die sich allen deutschen Unternehmungen auf diesem Gebiet bisher immer entgegenstellten, gewährt es eine besondere Befriedigung, zu sehen, daß hier die gestellten Aufgaben auch wirklich gelöst werden. — Der Aufbau der Zeitschrift ist der gleiche geblieben wie im vergangenen Jahrgang. Auch inhaltlich bewegt sie sich in demselben Rahmen mit einer vielleicht noch stärkeren Betonung der Übersetzungsliteratur, was gewiß kein Schaden ist.

1 1—16 Karl Weidinger, Eine buddhistische „Göttliche Komödie". (Mit der Göttlichen Komödie meint W. das „Ojōyōshū" des Eishin Sōzu. Von den 10 Abteilungen des Werkes behandelt er die Abteilungen 1 und 2, aus denen er auszugsweise Übersetzungen bringt mit allgemeinen Ausblicken auf den Mahāyāna-Buddhismus. Den Schluß seiner Abhandlung bildet eine Gegenüberstellung des Ojōyōshū und Dantes Werk.) — 16—20 Natsume Soseki, Professor Raphael Koeber; übers. v. S. Yuasa. (Die kurze, aber sehr reizvoll ausgeführte Novelle des jungen Naturalisten Soseki schildert das schöne Verhältnis, das oft zwischen dem fremden Lehrer und dem japanischen Studenten besteht.) — 20—37 Naoya Shiga, Akanishi Kakita 〈Liebesbriefe eines Spions〉. Ins Deutsche übertr. von Takahashi Kenji. (Naoya Shiga, einer der Bahnbrecher der modernen japanischen Literatur in der Meiji-Zeit verwertet hier den Stoff der Geschichte „Kabakura Jimbe", die er von einem berufsmäßigen Erzähler gehört hatte.) — 37—40 Erwin Meyenburg, Der heutige Stand der Rômaji-Bewegung in Japan. (Die vorliegende Abhandlung ist einem Heft der „Forschungen und Fortschritte" entnommen und schildert in sehr gedrängter Kürze den geschichtlichen Verlauf der Lateinschrift-Bewegung in Japan. Auf die heutige Lage geht Verf. weniger ein. Eine wertvolle Ergänzung für den Stand der Bewegung in der letzten Zeit findet sich in Heft 4 desselben 2. Jhgs. der Nippon unter den „Kleinen Nachrichten", wo von den Beschlüssen des von der japanischen Regierung eingesetzten Ausschusses für Rômaji-Fragen am 26. Juni 1936 berichtet wird. Danach ist ein Kompromiß zwischen der Nippon-Romazikwai und der Nihonsiki-Romazi zustande gekommen; die nun aufgestellte Lauttabelle ist auf S. 252 abgedruckt.) — 41—4 Kurt Erich Simon, Kunstversteigerungen in Japan. (In einem kurzen Überblick über die Versteigerungen der Jahre 1927—1929 geht Verf. auch auf den grundlegenden Unterschied zwischen europäischen und japanischen Versteigerungen ein, wobei er als Charakteristikum der japanischen ansieht, daß bei ihr, wenigstens der Theorie nach, die Preishöhe dem individuellem Urteil überlassen ist.) — 44—6 Friedrich Paulsen, Das japanische Wohnhaus. (P. bringt im Anschluß an das kürzlich erschienene Buch des Architekten Yoshida Tetsurō über das japanische Wohnhaus einige allgemeine Bemerkungen über japanisches Bauen.) — 46—51 Bruno Petzold, Shōtoku Taishi's Sūtra-Kommentare. (Der vorliegende Artikel beschäftigt sich mit 2 kürzlich in Japan erschienenen Werken über S. T. a) Hanayama Shinshō stellt in seinem mit dem Preis des Kaisers ausgezeichneten Werk „Hokke Gisho no kenkyū, Shōtoku Taishi gyosei" die Behauptung auf, daß das Hokke Gisho, ein aus 4 Rollen bestehender und im kaiserlichen Besitz befindlicher handschriftlicher Kommentar zum Saddharmapuṇḍarīkasūtra, tatsächlich von der Hand des Prinzregenten S. T. herrühre. Die Untersuchung ist mit größter Genauigkeit und von allen möglichen Gesichtspunkten aus angestellt, von denen P. hier 11 ausführlich behandelt. b) Kurokami Shoishiro: S. T. no shinkō shisō to Nippon bunka sōgyō [Glaube und Weltanschauung S. T.s und der Ursprung der japanischen Kultur]; ist kein streng wissenschaftliches Werk, sondern wendet sich mehr an das gebildete buddhistische Publikum.) — *Chikao Fujisawa, Japanese and oriental political philosophy, publ. by Research Department of the Daitō-bunka-kyokai. Tokyo 1935. 296 S. (Toni Pippon.) — *Emil Schiller, Shintō, die Volksreligion Japans. Hrsg. v. d. Ostasien-Mission, Bln.-Steglitz 1935. 2. verb. Aufl. (Clemens Scharschmidt.) — *Etsu Inagaki Sugimoto, Eine Tochter des Samurai, Berlin 1935.

2 65—6 Nachruf von Carl Florenz für Exzellenz Solf. — 66—7 folgt ein Aufsatz von Wilhelm Roth über Erinnerungs- und Jubiläumsmarken von Japan als Kulturdokumente. — 76—81 Tsuneyoshi Tsudzumi, Nahrungsmittel und Kultur. (Verf. behandelt den Einfluß der Ernährung auf den Volkscharakter mit besonderer Berücksichtigung des Vegetarismus in Japan.) — 82—6 S. Yuasa, Was heißt „Ningen"? (Y. bringt unter diesem Titel eine Übersetzung eines Kapitels aus dem Buch „Ethik als die Lehre des Ningen" von Professor Watsuji. W., bekannt vor allem durch sein Buch über japanische Geistesgeschichte, erklärt in diesem Kapitel die Grundbedeutung des Wortes Ningen als das „Zwischen-Menschliche" und legt dar, wie dieser japanische Ausdruck, der heute ganz allgemein für Mensch gebraucht wird, viel mehr enthält als der europäische Begriff „anthropos".) — 107—12 Ebenfalls von S. Yuasa stammt die Übersetzung aus Nishi Shinichiro's Werk über die orientalische Ethik, in der der Begriff „Wissenschaft" behandelt wird. Verf. weist auf die viel stärkere Bindung der Wissenschaft an die praktische Lehre in Ostasien hin. — 86—93 Horst Hammitzsch, Ein Reisetagebuch des Matsuo Bashō. (Über den Dichter B. ist in letzter Zeit oft gearbeitet worden, am ausführlichsten von Johannes Überschaar. Die recht gut durchgearbeitete Übersetzung des vorliegenden „Kashimamairi" bildet einen willkommenen Beitrag für die Beurteilung des bedeutenden japanischen Dichters aus dem 17. Jahrhundert.) — 93—6 Hans Kahns, Ono Ranzan, der japanische „Linné", 1729—1810. (Die kleine Abhandlung bringt eine kurze Lebensbeschreibung des japanischen Naturkundigen.)

Den Schluß dieses Heftes bilden eine Reihe von Aufsätzen über das Go-Spiel, die die Entwicklung des Spieles in Europa, vor allem in Deutschland, behandeln. — *Anton Zischka, Japan in der Welt. 1936. — *Edgar Lajtha, Japan gestern, heute, morgen. 1936.

3 129—35 S. Kiyohara, Shintō als Religion. (In aller Kürze spricht Verf. von dem Wert der nationalen japanischen Religion für die Sittenlehre, ohne irgend etwas Neues zu diesem Thema zu bringen.) — 136—54 Fritz Rumpf, Die historische Auswertung der ältesten chinesischen Berichte über Japan. (Verf. behandelt nacheinander die verschiedenen Probleme, die sich bisher der Forschung aus den chinesischen Berichten für die japanische Frühgeschichte gestellt haben. Zunächst wird die Frage aufgeworfen, auf welchem Wege Koreaner und Chinesen nach Yamato im 1. bis 3. Jahrhundert n. Chr. kamen. R. stellt fest, daß alle Gesandtschaften zwischen Yamato und China denselben Weg benutzt haben, der nach den Angaben im Wei-chi klar festzulegen ist. Danach wurde die Reise von Tai-fang-chün in Nordkorea angetreten, ging zunächst nach Kara-no-tsu, und weiter über Tsushima, Iki nach

Matsura in Kyushu. Von dort zogen die Gesandtschaften auf dem Landwege über Ito, die Residenz des von Yamato über Kyushu eingesetzten Statthalters, nach Na-no-tsu und weiter nach Fube 封 戶, das R. mit dem Pu-mi 不 彌 der Chinesen identifiziert. Nach einer weiteren Reise durch die Inlandsee über Tomo-no-tsu landeten die Gesandtschaften wahrscheinlich in Muro-no-tsu oder Naniwa-tsu, von wo aus sie dann den Landweg bis zur Residenz von Yamato benutzten. Aus den weiteren Schilderungen der chinesischen Gesandten über den Zustand in Japan zieht R. den Schluß, daß man bereits im 3. Jahrhundert n. Chr. in Kyushu keine andere Oberhoheit als die von Yamato kannte. Im Mittelpunkt der ganzen Abhandlung aber steht die viel umstrittene Gestalt der Pi-mi-hu 卑 彌 呼. Diese von den Chinesen erwähnte Königin war von den Verfassern des Nihongi mit der in den japanischen Annalen aufgeführten Jingō Kōgō identifiziert worden. In neuerer Zeit haben jedoch sowohl japanische Forscher als auch A. Wedemeyer in seiner „Japanischen Frühgeschichte", Lpzg. 1930, nachgewiesen, daß die beiden Gestalten unmöglich identisch sein könnten. Wedemeyer schloß sich der bisher wohl meist vertretenen Ansicht an, daß die Pi-mi-hu, die die Chinesen als Herrscherin von Yamatai bezeichneten, eine Herrscherin in Südost-Japan auf Kyushu gewesen sein müßte. R. bringt demgegenüber eine neue, aber höchst beachtenswerte Hypothese. Als Grundvoraussetzung dafür setzt er Yamatai gleich Yamato, was in späteren chinesischen Berichten belegt ist. Im Wei-chi steht, daß die Pi-mi-hu „Verkehr mit den Dämonen" hätte. Da sowohl Wedemeyer als auch Rumpf meinen, daß Pi-mi-hu, japanisch Himeko (nach Wedemeyer Himiko), kein Eigenname, sondern ein Titel sei, sucht R. nach einem Priesteramt, dem zu der Zeit so viel Macht zur Verfügung stand, daß man seine Inhaberin mit der Königin von Yamato chinesischerseits verwechseln konnte. R. findet ein Gegenstück zu einem solchen Amt in der Amu-ganashi — Oberpriesterin — in Ryūkyū. Diese Priesterin übte dort gemeinsam mit dem König die Regierung aus, bis das Amt im Jahre 1674 von dem damaligen Staatsminister Shō Jōken aufgehoben wurde. Dieses Amt der Amu-ganashi soll nach Rumpf in Japan noch zu einer Zeit bestanden haben, als der Amaterasu-Kult noch nicht zur allgemeinen Religion erhoben war, und zur Zeit des 10. Herrschers, Mimaki Irihiko, ähnlich wie dann in Ryūkyū viel später, suspendiert worden sein. Zum Schluß bringt R. noch ein Beispiel für die Zuverlässigkeit der Chinesischen Annalen. In dem Bericht des Gesandten P'ei Shi-ch'ing, der 600 n. Chr. nach Japan ging, wird von einem Staat des Fürsten von Ch'in gesprochen, in dem die Chinesen über die Ähnlichkeit dieses Ch'in-Volkes mit ihren eigenen Landsleuten sehr erstaunt gewesen wären und die Vermutung äußerten, daß es sich um Nachkommen des Siu Fu aus der Zeit des Ch'in Shih Hoang-ti handele. R. sieht jedoch in diesen Ch'in-Leuten die etwa 200 Jahre vor P'ei Shi-ch'ing in Japan eingewanderten, früher in Korea ansässige Chinesen, über deren Schicksal wir in den chinesischen Quellen gut unterrichtet sind. Als 2. Beispiel für die Zuverlässigkeit der chinesischen Berichte, aber ihre gelegentliche falsche Deutung, führt R. die „Hashi" an, die früher mit „Schlinge" übersetzt wurde, während man sie besser wörtlich als „Schnabel-Zange" bezeichnet hätte, da sie am oberen Ende zusammenhingen. Den Abschluß bildet eine Götter-Genealogie des Ma Tuan-lin, die dieser auf Grun eines Berichtes des japanischen Priesters Fujiwar Chō-nen aus dem Jahre 984 abgeleitet hatte. I Wirklichkeit handelt es sich um die älteste der un bekannten Götter-Genealogien, von der im Nihong berichtet wird, daß sie durch eine Studien-Gesandt schaft an den chinesischen Hof gekommen sei. I einem Anhang bringt R. die Liste dieser Genealogi mit chinesischen Zeichen und ihren vermutliche japanischen Aussprachen. — Das einzig Bedauer liche an diesem höchst interessanten Aufsatz ist da Fehlen der Angaben der Belegstellen in den chine sischen und japanischen Quellen.) — 155—64 Au Shimazaki Tōson's großem Roman „Yoake mae (Vor Tagesanbruch), übers. v. Kimura Hisao. (De Altmeister der japanischen Novelle schildert hie den Eindruck, den die ersten Europäer, die in Gefolge des Admiral Perry nach Japan kamen, au die Landbevölkerung machten.) — 165—9 Ka Kikuchi, Hagoromo; übers. v. Wilhelm Lietzke. — 170—4 E. Pagel, Das neuere Schrifttum über di altjapanischen Laute. (Der Aufsatz ist im wesent lichen eine Auseinandersetzung mit den 4 Werken G. B. Sansom, Historical grammar of Japanese 1928; J. L. Pierson jun., The Manyōšu, Bd. 1, 1927 Fritz Julius v. Petersdorff, Beiträge zur altjapa nischen Phonetik, 1929/30 und S. Yoshitake, Th phonetic system of ancient Japanese, Londo 1934.) — *Ryuzō Torii, Yōdai-no-Hyuga Nobeok (Nobeoka in Hyuga im Altertum), 1935 (Frit Rumpf).

4 193—212 E. Herrigel, Die ritterliche Kunst de Bogenschießens. (Verf. stellt sich die Aufgabe durch das Eindringen in die Kunst des Bogen schießens, die erfüllt ist von dem Geist des Zen Buddhismus, der buddhistischen Mystik selbst nah zu kommen. Wenn man von den etwas oberfläch lichen Bemerkungen über die bisherige philologisch Erforschung des Buddhismus absieht, muß ma zugeben, daß H. sich sehr um das Verständnis de Buddhismus bemüht. Der vorliegende Aufsatz, i dem der Verfasser seinen Lehrgang im Bogen schießen schildert, zeigt, daß er aus einem reiche Wissen über dieses Thema schöpft.) — 212— K. Nakayama, Der Mongolen-Einfall und sein Folgen für Europa. (N. schildert, wie die Mongolen Einfälle das Interesse Europas an dem Fernen Oste hervorriefen.) — 215—9 Fritz Hansen, Japanisch Malerei. (H. bringt in seinem Aufsatz allgemein Ausführungen über die technische Seite der ja panischen Malerei.) — 219—36 Sensaburō Suzuki Die beiden Witwen; übers. v. Hermann Bohner (B. hat dieses Schauspiel in einem Akt für ein Übersetzung gewählt, um das „Urami" in de japanischen Kunst praktisch zu zeigen.) — 237—5 S. Nukada, Betrachtungen über eine Weltanschau ung auf wissenschaftlicher Grundlage. (Die vor liegende Abhandlung in Dialogform ist einem i vielfacher Auflage erschienenen Werk des Ver fassers entnommen, in dem er versucht, die Lehr der modernen europäischen Naturwissenschaft mi dem alten Gedankengut des Fernen Ostens zu eine volkstümlichen Lebensanschauung zu verschmel zen.) — *Tsuneyoshi Tsudzumi, Japan, das Götter land, 1936 (Willi Prenzel). — *Chikafusa Kitabatake Jinnō Shōtōki, Buch von der wahren Gott-Kaiser Herrschaftslinie; übers. v. Hermann Bohner, 193 (Walter Donat). — Den Abschluß eines jeden Hefte bildet wie auch im 1. Jahrgang eine Japan-Biblio graphie der deutschsprachigen Werke von Han Praesent. W. Haenisch.

Verlag und Expedition: J. C. Hinrichs Verlag, Leipzig C 1, Scherlstr. 2. — Druck von August Pries, GmbH. in Leipzig
Verantwortlicher Herausgeber: Prof. Dr. Richard Hartmann, Berlin.